



TITLE:

扁鵲傳説

AUTHOR(S):

山田, 慶兒

CITATION:

山田, 慶兒. 扁鵲傳説. 東方學報 1988, 60: 73-158

ISSUE DATE:

1988-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/66682>

RIGHT:

扁鵲傳說

山田慶兒

1 四人の醫聖	七三頁	7 外科醫の面目	一〇六頁
2 醫緩と醫和	七五頁	8 變貌する傳說	一一頁
3 影としての俞跗	八〇頁	9 透視と脈診	一七頁
4 扁鵲非在	八七頁	10 鍼法の理念	三九頁
5 傳説化の証言	九三頁	11 蘇生する傳説	四五頁
6 遍歴の掟と象徴	九七頁	12 扁鵲傳説の構造	四九頁

1 四人の醫聖

中世の人びとが傷口を水で洗ったあとに唱えた呪文の一節に、

醫王扁鵲、藥術に神有り、喪車を還し、死人を起たしむ。膿まず痛まず、道の眞爲るを知り、水の神爲るを知る。急
急なること律令の如くせよ。『千金翼方』卷三〇・禁水洗瘡法

というのがあった。後世、民衆に死者を甦らせる醫王と讃えられた扁鵲は、『史記』列傳にその名を連ねる春秋・戰國時代の名醫である。司馬遷はかれをこう批評している、「扁鵲は醫療を論じて、醫術にたずさわる者の源流となった。自然の法則にもとづくその診療は精緻明晰であり、後世の醫師たちはその原理にもとづいて醫術を順序立てて整理したが、原

理そのものを變更することはできなかった。漢代では文帝（在位157～157）の時代に世に在った「倉公が扁鵲に近いといえる」と。かくて司馬遷は名醫の列傳を「扁鵲倉公列傳」として構成したのであった。^①

醫王ということばは醫聖と呼び換えてもいい。「古代の聖人は、朝廷にいなればきつと卜者や醫者のなかにいる、とわたしは聞いている」。前漢初の賈誼（157～133）はそういつて街に聖人を捜しに出かけていった（『史記』日者列傳）。占い師の未來を豫知し吉凶を判斷する能力、醫師の生死を豫知し病氣を治す能力のなかに、人びとは聖人の能力、理想的な爲政者、帝王にそなわる、社會と道德にさまざまな規範をあたえる能力と共通するものをみた。かれらはいずれも未來を支配する力をもつ。のみならず、古代人にとって占卜と醫術はしばしば同じ營みの二つの相にすぎなかった。傳説は醫術の起源が巫にあると語る。『世本』にいう、「古者、巫彭初めて醫を作す」（『說文』引）。また『山海經』海内西經にいう、「開明の東に巫彭・巫抵・巫陽・巫履・巫凡・巫相有り、窺窬の戸を夾み、皆な不死の藥を操って之を距ぐ」。窺窬は赤色・牛身・人面・馬足の怪物である（『山海經』北山經）。おなじく「大荒西經」にいう、「大荒の中に（中略）靈山有り、巫咸・巫即・巫盼・巫彭・巫眞・巫禮・巫抵・巫謝・巫羅の十巫、此れ従り升降し、百藥爰に在り」。巫が醫術と占卜にふかいかかわりをもっていたことは、狩野直喜の「續説巫補遺」（『支那學文藪』所收）に詳しい。

醫術の起源はともかく、中世の人びとが醫師の理想像をみたのは扁鵲ひとりではなかった。東晉の道教徒であり鍊金術師であつた葛洪（283～364）によれば、

跗・扁・和・緩は治疾の聖なり。（『抱朴子』内篇・辨問）

俞跗・扁鵲・醫和・醫緩の四人こそ醫聖の名に價する。この四人のなかでもっとも説話に富み、語られることもっとも多く、われわれに具體的な醫師像をもっとも豊かに提供してくれるのが、扁鵲である。そのような扁鵲像の形成に司馬遷が大きく與つたであろうことは、容易に想像できる。事實、今日の醫學史家によって語られる扁鵲の基本的な輪郭は、司馬遷によって描かれたのである。

とはいえ、司馬遷の扁鵲だけが唯一の扁鵲ではない。扁鵲について語ったひとの數だけ、扁鵲像は存在する。むしろかれらは恣意的に扁鵲の像をつくったわけではない。疾病觀が時代と社會によって異なるように、醫師觀も時代と社會の函數である。醫聖すなわち理想的な醫師の像には、その像を刻んだ人びとの醫學にたいする願望と期待がこめられているにちがいない。だが、それだけではあるまい。願望と期待はあくまで現在の狀況に對置されるもの、それを乗り越えるべきものとしてある。そのかぎり理想像のなかには、その時代その社會の醫學が避け難く映し出されているはずである。わたしは扁鵲像のなかに、その時代的變遷のなかに、醫學の古代史をさぐってみたいと思う。それはいわば人びとの内面の虚像をとおして歴史を読み解いてゆくことを意味する。

葛洪が醫聖として四人の名を挙げたように、理想的な醫師像も決して單一ではなかった。同時に、多様な醫聖像は相互にまったく無關係ではありえなかった。わたしはさしあたって分析の切り口に、葛洪のいう扁鵲以外の三人の醫聖を選ぶことにしよう。それはひとりの醫師像が理想的とされるための條件を示唆し、扁鵲像に照明をあてるための舞臺裝置を準備してくれるにちがいない。

2 醫緩と醫和

晉の景公（在位599～581）が病氣にかかり、秦に醫師の派遣を求めると、醫緩を送ってよこすという。ある日、景公は夢をみた。疫鬼がふたり話し合っている。

「あいつはいい醫者だぞ。どこに逃げよう。」

「なあと、膏の上、膏の下にいれば、どうにもならないぞ。」

到着した醫緩はこう診断した、

「病氣は手の施しようがありません。育の上、膏の下にありますから、治療できませんし、手が届きません、薬がそこまですかないのです。手の施しようがありません。」（『春秋左傳』成公十年）
いわゆる「病い膏育に入る」の故事である。

春秋・戰國時代の諸侯や大夫のような権力者は、醫師にとってありがたい患者にはちがいがなかったが、厄介な存在でもあった。治してやれば報酬は大きい。しかし、治せなかったときは、醫師の評判を落とすというだけでなく、理由はどうあれ命を奪われかねない。「死生を決す」る、患者が生きるか死ぬかを即座に判断し、死に至る病いにかかった患者には手を出さないのが、洋の東西を問わず、古代の醫師の要諦であった。『韓非子』によれば、蔡の桓侯の病氣がすすみ、もう助からぬ段階まできたと判断した扁鵲は、その旨を告げ、かかわりを怖れていちやく秦に逃亡する。死の危険を犯してあえて不治の診断を下し、その理由を説明して、景侯の心を動かした醫緩の勇氣ある行動には、たんなる經驗的知識の水準を超えた醫學の胎動を豫感させるものがある。

ここで高い評價をあたえられているのは、診断家としての醫緩である。話はこうほのめかす。かれは患者の體內における病氣の所在を的確に言いあてたが、かれの眼には病因である疫鬼の考えや行動が透けて見えるのだ、と。この診断家の像には透視者の像が二重映しになって息づいている。

病氣の所在から一步進めて、はじめて病因論を展開したのは、醫緩より數世代のちの醫師であり、おなじく晉の平公（在位527-523）に招かれた秦の醫和であった。かれは平公を蠱疾、女の色香に蠱惑されて生じた病いと診断し、こう論じた。

「天には六つの氣があります。それが地上に下って五つの味を生み出し、五つの色となって現われ、五つの聲となって發します。六氣のいずれかが多過ぎると、六つの病いを生じます。六氣とは陰・陽・風・雨・晦・明のことです。それらが分化して四つの時となり、順序づけられ五つの節となります。そのいずれかが多過ぎるときは、災いを引き起こします。陰が多過ぎると冷えの病い、陽が多過ぎると熱の病い、風が多過ぎると手足の病い、雨が多過ぎると腹

部の病い、晦が多過ぎると心の惑いの病い、明が多過ぎると心の疲れの病いになります。女は陽に屬する物であり、晦の時に寄り添いますから、多過ぎるときは、體內が熱に犯され、蠱惑の病いにかかるのです。」〔春秋左傳〕昭公元年〕自然の世界には六氣と呼ばれる六つの成分が存在しており、その作用によってさまざまな現象が生じてくる。六氣が時間・空間的配置のなかで定まった位置を占め、定まった比率を保って存在し、そこに一種の平衡状態が成り立っているかぎり、生命を傷うような現象は発生しない。しかし、ある成分が許容限度を超えて増大し、六つの成分のあいだの平衡をくずすと、人體は病氣になる。氣と總稱される六種の物質とその状態の變化によって、病氣という個別的な現象に一般的な説明をあたえようとするこの試みには、まぎれもない病理學への理論的萌芽がある。

たしかにこの説明は、病因論として前提すべきもっとも重要な視點を缺いている。六氣の過剰はいったい病氣の内因なのか、それとも外因なのか。蠱疾のばあい、陽の成分が體外にあり、晦の時間帶にそれに過度に接觸することによって體內に熱が生じ、病氣になるのだから、一應は外因とみなしていいだろう。しかし、六氣は體內にも存在する成分であり、體外の六氣は體內の六氣の變化を誘發する要因として作用するにすぎない、とみることも可能である。そのばあいには、六氣の過剰はたんなる外因ではない。この問題を後世はどう解決したか。時代ははるかに下るが、南宋の陳言の『三因極一病證方論』(1174)をみてみよう。

陳言は病因を外・内・不内外の三因に分類する。外因とは六淫、すなわち寒・暑・燥・濕・風・熱という、自然界にっねに存在する氣である。醫和の六氣はほぼこの六淫に相當するとみていい。ひとが六淫を冒すと、まず經絡を通じて體內に流入し、内部では臟腑に集り、病氣の外因となる。内因とは七情、すなわち喜・怒・憂・思・悲・恐・驚という、すべての人間にそなわる性である。ひとが情を動かすと、まず臟腑から發生してきて、外部では肢體にあらわれ、病氣の内因となる。臟腑から發生するというのは、心的機能は腦でなく臟腑にそなわっており、一つの臟腑が一種類の情をつかさどっている、と考えられていたのである。陳言は内外因の兼併症を認めたほかに、さらに飽食や飲食、極度の心勞や肉體の

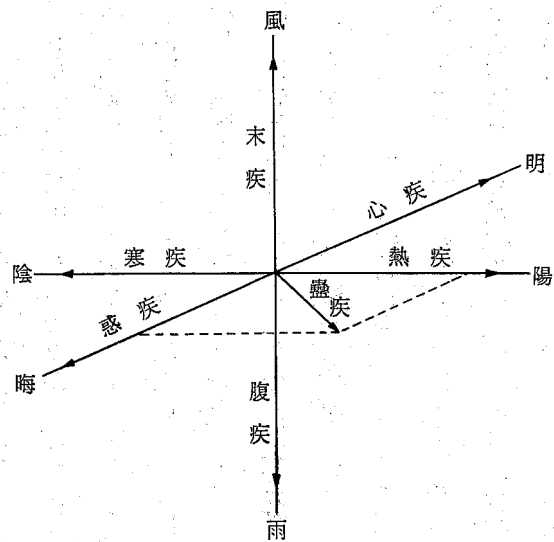


圖1 病因としての六氣

疲労、切傷や咬傷や骨折など、内外いずれにも属しない病因を不内外因と名づけた。陳言の分類にしたがえば、蟲疾は不内外因による疾患に数えられる。

醫和にあつては、内因と外因はまだ明確に區別されていない。それはマクロコスモス＝自然とミクロコスモス＝人體、一般的なもの＝自然の六氣と特殊なもの＝人間の六氣のあいだに區別がなく、兩者の關係が曖昧なままであることに對應している。自然の一般的過程がそっくり人體において再現され、病氣を引き起こすのである。とはいえ、現象の變化を生み出す、氣と總稱される物質を想定し、性質を異にする六種類の氣の量的變化にもとづいて六種類の病氣の基本類型を導き、その組み合わせによって個々の病氣を説明する醫和の病因論は、たんに醫學における氣の理論の先驅というにとどまらない重要性をもっている。症候としての體溫、病氣の發生する身體部位、心的要因という三つの座標軸によって、かれは三次元のいわば疾病ベクトル空間を構成してみせた。原理的にはすべての病氣がこの三次元空間にベクトルとして位置づけられるはずである(圖1)。醫和の六氣の説には科學理論として豊かな可能性がひそんでいたというべきであろう。

年代記『春秋左傳』に記された醫緩と醫和は、醫術がようやく經驗的水準を脱け出そうとする段階の、いわば醫學の離陸期の醫師たちである。醫和も醫緩とおなじく診斷家として評價を受けているのだが、かれは透視者でなく理論家であった。暗示的に語られるほかはない隠れた能力である透視とは逆に、理論はどこまでも言葉で明示されなければならぬ。醫和の六氣の説は、醫學がようやく知識の體系として自立しはじめた証しであった。透視者＝診斷家の醫緩と診斷家＝理論家

醫緩と醫和の話は、秦の醫學が前六世紀にきわめて高い水準にあったことを、はからずも物語っている。秦の醫學の優位はそのときだけで終ったのではない。戰國時代の楚のひとで、秦の商鞅（さうがう）の師と伝えられる尸佼（しかう）は、前四世紀の秦の醫學についてひとつの証言を残した。

醫鈞という秦の良醫がいる。宣王のために瘰（毛囊や皮脂腺の急性炎症）を切開し、恵王のために痔を治療して、いずれも完治させた。張子は背中に腫物ができると、醫鈞に治療を命じてこういった、「その背中ではわしの背中ではない。おまえの好きなようにせい」と。治療した結果、完治した。鈞がりっぱに病氣を治すのを知って、張子はやりかたを委せた。いったい、國家もまた身體と同じようなもの、かならずやりかたを委せる點があつてこそ、治まるのである。（『太平御覽』卷七百二十四引・尸子）

宣王・恵王と呼ばれた君主は二、三にとどまらないが、在位の時期が重なるのは楚の宣王（在位—369—329）と魏の恵王（在位—369—320）である。とすれば、醫竈は尸佼と同時代の醫師であり、面識があったということもありえないわけではない。痔核の切除や化膿性疾患の切開のような外科手術が具體的な治療技術としてはじめて記述されているのも、注目に値する。

秦醫の名聲は數世紀にわたって近隣諸國に響きわたっていた。そこにはおそらく秦學派とでもいうべき醫學の流派が形成されており、その傳統は戰國時代まで維持されていたのである。司馬遷によれば、勃海地方に生まれた扁鵲は最後に西方の秦に赴き、太醫令に暗殺されて果てた。醫術が扁鵲に及ばないのを知ったための仕業だと司馬遷はいうが、それはむしろ長い傳統と固い團結を誇る排他的な醫師集團の存在を示唆しているのではあるまいか。扁鵲はかれらの眼に集團の存在をおびやかすものと映ったのであらう。よそ者であり、しかも秦の醫學の水準を凌駕する醫術を身につけていた扁鵲は、殺されるほかはなかったのである。

3 影としての愈附

醫緩や醫和にくらべると、葛洪のいうおなじ「治疾の聖」でありながら、愈附には歴史的な實在性がひどく稀薄である。愈附の名を挙げた、著作年代のたしかな最初の書は、前漢の『韓詩外傳』であった。著者の韓嬰は前一五七年前後に世に在ったひと、この書には韓氏門下の筆が加わっている可能性があるが、それでも前二世紀中葉の著作とみておけば大過あるまい。愈附の名ははじめから扁鵲と深くかかわりつつ登場する。形と影、音と響きのように、扁鵲のあるところにはいつも愈附の話題がつきまとう。扁鵲が虢國に滞在していたとき、虢侯の世継ぎが急病で亡くなった。扁鵲が治療を申し出ると、側仕えの庶子（中庶子）が出てきて、こういった。

「わたしの聞いたところでは、上古に弟父という醫者がいました。弟父の治療のやりかたといえば、莞で席を作り、葛で狗を作り、北を向いて呪文を唱え、十ほどの語を口にするだけです。抱きかかえられたり輿に乘ったりしてやってきた人たちも、みな平復してもとの體にもどりました。あなたの醫術でこんなことができますか。」

扁鵲「できません。」

さらにいった、「わたしの聞いたところでは、中古に踰跗という醫者がいました。踰跗の治療のやりかたといえば、木を磨いて腦を作り、芷草で軀を作り、孔に息を吹きかけると腦ができあがって、死者は甦りました。あなたの醫術でこんなことができますか。」

扁鵲「できません。」

葛狗は祭壇にかざる、わらを束ねて作った犬である。『莊子』天運篇にいう、「わらの犬は祭壇に並べられるまでは、竹編みのりっぱな箱に收められ、美しく刺繡をほどこした布をかぶせられ、尸祝は齋戒して祭壇にささげる。ところが、い

ったん祭壇に並べられて用がすむと、道端に捨てられ、通るひとは頭や背中を踏んつけて行くし、草刈りは拾ってきて焚き物にしてしまう^⑨」と。また『淮南子』齊俗訓には、「たとえていえば、できあがったばかりのわらの犬・土の龍のようなもの、青や黄に彩色し、きれいに刺繡した絹をかぶせ、赤い糸を巻きつけ、尸祝は黒い齋衣を着こみ、大夫は冠をかぶって送り迎える。ところが、その用がすんでしまったとなると、ただの土くれ塵芥にすぎない^⑩」、説山訓には、「聖人が人物を登用するのは、赤い糸でわらの犬をくくり、土の龍を作って雨乞いをするようなもの、芻狗は福を求めるのに必要であり、土龍は食物を得るのに必要である^⑪」、とみえる。「福を求む」が具體的になにを意味するかは、説林訓に「譬えば早歳の土龍、疾疫の芻狗の若し^⑫」とあるのによって明らかだ。弟父は席を祭壇にし、芻狗で病氣を穢ったのである。

芷草は白芷^{はくし}ともいい、香草の一種。『淮南子』脩務訓に、舞人を形容して「身は秋葍の若く風を被く^⑬」、高誘注に「葍は白芷、香草なり」とみえる。『楚辭』九歌・湘夫人では、湘江の神であり、帝堯の次女である湘夫人を迎えるために家を建て、「芷もて荷屋を葺く^⑭」、房室の屋根をよろいぐさの葉で葺く、と唱う。神を迎えるための香草はまた魔除けにもなる。梁の陶弘景によれば、白芷の葉は浴湯にも用い、道家はこの香を浴して尸蟲を辟^{しやく}けるという^⑮（『政和本草』卷八・白芷）。尸蟲は三尸ともいい、体内にいて、庚申の日になると天に上り、人の惡事を司命道人に告げる鬼神の類である^⑯。『本草綱目』卷十四・白芷に李時珍が引用している『臞仙神隱書』によれば、白芷を種えておくと蛇除けになる^⑰。芷草で人形を作るという話は詳かにしないが、病い除けであるのはまちがいない。「竅^{きやう}を吹く」の竅とは『莊子』にいう七竅、頭部にある感官の七つの穴（目二つ、耳二つ、鼻二つ、口一つ）を指す。ここでは口のことであろう。古代人にとって氣息は生命そのものであり、口から氣息を吹きこむことは生命のない物に生命を與えることを意味していた。病い除けの香草で作られた人形に氣息を吹きこむという、フレーザーのいわゆる模放呪術をとおして、死者もまた甦るのである。

上古の弟父、中古の俞跗、いずれも呪術によって病氣を退散させ病人を恢復させる巫醫であった、と韓嬰は語る。かれらの呪術療法に扁鵲の醫術療法を對置してみせるというのが、『韓詩外傳』の説話の構圖であった。そこから弟父の名が

落ち、やがて愈附と扁鵲の對比ないし組み合わせが定型化してゆく。その端緒は『韓詩外傳』にやや遅れてあらわれた『淮南子』にあった。

『淮南子』は漢の高祖の孫、淮南王劉安が幕下の思想家たちに書かせた著作であり、前一四〇年ごろ、かれが武帝に上呈した「内篇」と呼ばれる書がそれであろう、といわれている。むろん短時日のうちに成った書物ではないだろうし、「内篇」が現存する『淮南子』と同じであるかどうかも確めるすべはない。しかし、謀反の罪を問われて劉安が自殺する前一二二年までにこの書が完成していたことは、疑いを入れない。^⑬

そういうわけで、ひとはみな小さな災いを輕視し、些細な事柄とあなどって、悔いを残すことが多い。心配事がやってきてから悩むのは、病氣が高じてから良醫を捜すようなもの。愈附や扁鵲のような腕があっても生かすことはできない。^⑭（『淮南子』人間訓）

この定型表現は、たとえば揚雄の「解嘲」に、

あなたがわたしの著作『太玄』をまだ青臭いと笑うなら、わたしはあなたが重い病氣にかかりながら、愈附や扁鵲に會えないでいるのを笑います。悲しいではありませんか。^⑮

とあるように、前漢末までには確立する。とうぜん豫想されるように、對となった人物の像は相互にその影響を被らずにはいないだろう。

『淮南子』について愈附の名に言及したのは、『韓詩外傳』にみえた號の太子の説話をとりあげた、『史記』扁鵲傳である。著作年代は、『史記』がほぼ完成に近づいた前一〇〇年ごろを目安にしておけばいい。司馬遷は『韓詩外傳』の傳えた愈附像をすっかり書き變えてしまう。診療を申し出た扁鵲に、中庶子という。

上古の時代に愈附という醫者がいた、とわたしは聞いています。病氣を治療するのに、煎じ藥の湯液、藥酒の醪酒や醴酒、鍼療法の鑱石、醫療體操の撝引、按摩の案机、藥物を用いる熨法の毒熨は使わず、患者の着物をちよつとはだ

けて症候を見て、五臓の輸のつぼを調べ、そこで皮膚と筋肉を解剖し、塞がった血管を通じさせ、切れた筋をつなぎ、髄と脳をおさえ、隔膜をさらえ、胃腸や五臓をあらひ、精氣を練り、身體を作り變えたということです。先生の醫術でこういうことが可能であれば、太子は生き返ることができましよう。¹⁸

熨や五臓の輸といった用語の解説はあとにゆずろう。司馬遷の記述には、たとえば鑛石は、ここでは鍼法用の鍼と譯したが、あるいは切開・切除などの外科手術に用いるメスの類ではないか、また外科手術を施すのにどうして鍼法のつぼを調べるのか、といった疑問が残るが、それもいまは深く咎めないでおこう。いずれにしろ、司馬遷が愈附に托したのは、ありふれた治療法など一切用いず、餘人には不可能な外科手術によって病患をとりのぞく上古の名医、というイメージであった。

『韓詩外傳』の文章と比較してみれば、司馬遷の書き換えは物語の本質にまでおよばずにはいない性質のものであることがわかる。上古の弟父は切り棄てられ、中古の愈附が上古のひととなった。もっとも、弟父と愈附は音聲的にきわめて近く、もともと一人の名であったものが二人の人格として形象化されるにいたっていたのかも知れぬ。司馬遷がそれに氣づいて再統合したのだとすれば、それはそれで筋が通る。¹⁹ 弟父と合體した愈附が手を加え、作りあげてゆくのは、もはや人形でなく、人體であった。人形の加工者から人體の加工者へ、巫醫から外科醫へ、愈附のイメージはここに一變する。いまやかれは肌膚を切開し、體內の器官、とりわけ腦髓や内臓の病患に直接に施術する外科醫である。かつて醫緩は育の上、膏の下の疫鬼になす術を知らなかったが、司馬遷の想像力はその限界をやすやすと乗り越える。

司馬遷が愈附に新しいイメージを附與したのは、それと對比して扁鵲の像を生きいきと造形するためであった。扁鵲が形であり、愈附はその影であった。しかし、ひとたび描かれた影は形を縛らずにはおかまいだろう。愈附があらかじめ扁鵲の像をある方向へ限定してしまうのである。

前漢末の劉向（一七八）は『韓詩外傳』の説話をとりあげて『説苑』辨物篇に収めた。號侯の世子を趙王の太子に改めてはいるが、かれは司馬遷よりもはるかにもとの物語に忠實であった。たとえば、弟父の話は、名を苗父、用いる植物

の壳を菅に變えただけで、そっくり残した。しかし、俞附だけは、人形でなく人體の加工者に仕立てている。

わたしの聞いたところでは、中古に俞附という名の醫者がいました。俞附の治療のやりかたといえば、腦と髓をおさえ、隔膜をたばね、九つの孔を焼き、經絡をととのえ、死人がふたたび生人になりました。そこで俞附と呼ばれたのです。先生の醫術でこういうことが可能ですか²⁰。

九竅は顔面の七つの孔に下半身の二つの孔を加えたもの。外科手術だけでなく、どうやら灸療法もイメージされているらしい。劉向の俞附像はあきらかに司馬遷の影響下にある。ひとたびつくられたイメージがひとりで歩きはじめたのである。ちなみに、俞附という語を劉向は病氣を愈（癒）やす附（柄）の意味に解釋したのである。

それでは、司馬遷のいう上古とはいつか。俞附の生存時代の問題については、最古の辭書『說文解字』の著者である後漢の許慎（+30〜+124）が、『淮南子』人間訓のさきに引用した文章に注して、決着をつけた。

俞附は黃帝の時の醫なり。

黃帝はいうまでもなく傳説上の聖王、五帝のひとりである。前漢のはじめには、黃帝と老子のいわゆる黃老の學が盛行した。醫學の分野でも、黃帝と岐伯をはじめとする臣下の醫師たちとを開祖と仰ぐ一派があらわれ、『黃帝內經』と呼ばれる中國醫學の古典を後世に残した。『素問』・『靈樞』、あるいは『太素』という書名で今日伝えられているのがそれである。「黃帝、岐伯をして草木を嘗味し、醫を典^{つかさど}り疾を療せしむ。今、經方・本草の書は咸^{みな}焉^{こゝ}に出ず」（『初學記』卷二十引・帝王世紀）、晉の皇甫謐（+215〜+282）は臨床醫學書と藥學書の傳説的起源を黃帝・岐伯に求めた。時間的にはそれに先立って、俞附は黃帝の時代の名醫とされたのだった。こうして醫聖傳説がひとつ完成した。

それにしても、俞附ははじめから傳説上の人物として誕生したのだろうか。實在の人物であつたとおぼしい痕跡はどこにも残っていないのだろうか。じつは、比較的近い過去のひととする書がひとつだけある。『鶡冠子』世賢篇である。鶡冠子は周代の楚のひと、鶡^この羽根を冠につけ、深山に隱棲した。姓名はわからない。著作として、『漢書』藝文志・道家

に『鵩冠子』一篇を著録するが、『舊唐書』以降の記載には三篇とみえる。べつに唐の韓愈の手にした本は十六篇あったといひ、今日傳わる陸佃注本は十九篇である。三十二篇、四十五篇と記した文獻もあるといふ。²³

「世賢篇」は趙の悼襄王（原文は悼を卓に作る。在位244〜236）とその臣龐煖ろうたんの問答形式をとる。實在の人物を場面に配し、時代は戰國末という設定である。龐煖は王の問いに答えていふ、

王は俞附という醫者の話をお聞きになったことはありませんか。すでに病狀のすすんだ病氣もかならず治し、鬼神でさえかれを避けました。（中略）帝堯はその病氣を治そうとすると、お氣に入りの者にはまかせず、かならず經驗をつんだ醫者にまかせました。楚王はその話を耳にされ、病氣にかかるかならず俞附にお診せになったのです。²⁴

周王室の稱號であつた王を、楚がはじめて僭稱し、諸國に先例を開いたのは春秋時代の初期、武王（在位1100〜1050）以降である。ここにいう楚王がだれを指すにしろ、話は前八世紀後半以後のことではなければならない。

『鵩冠子』に注した宋の陸佃は、俞附を楚王に仕えた醫師とするこの証言を、眞向から否定する。「俞附は蓋し楚人に非ず。此れ亦た寓言なり」。論據は上古のひとつという『史記』の記載にあつた。要するに、ひとつの傳説によつてべつの説話を否定したにすぎない。だが、それだけではない。清の姚際恒の『古今僞書考』は、篇數の時代的增加をとらえて「悉く後人の増入か」と疑ひ、以後、『鵩冠子』僞書説が定論となつた。僞書であれば、そのつもりで處理するほかはない。六朝末から隋・唐あたりの創作とみておくのが無難だろう。ところが、話はどういちど逆轉する。

一九七三年に發見された、馬王堆漢墓出土の『老子』乙本卷前古佚書四種のなかに、『鵩冠子』と同一もしくは類似の文がかなり多く見出され、しかもそれらに相當する文は十九篇のうちの十篇にわたつて散在していたのである。²⁵『鵩冠子』が後人の手でおおはばに加筆・増補されたことは疑いない。だが、その核心的な部分は先秦の文章であることを、古佚書は立証した。事實、古佚書と同じ文が『鵩冠子』のある篇にみえ、他の篇ではその文が敷衍されている例を検出できる。²⁶現存する『鵩冠子』は、部分的には原『鵩冠子』の論旨を敷衍し、部分的には新たにべつの文章を補入して成つたものに

ちがない。

愈附と扁鵲の說話からなる「世賢篇」は、あきらかにこの増補された部分に屬する。鶡冠子より後の人の問答であるうゑに、つづく扁鵲の說話では、ほかの說話にみえない要素が加わり、扁鵲はいつのまにか三人兄弟の末子とされるにいたっているからだ。著作年代が後漢末より遡ることは、まずあるまい。²⁶

後漢の半ばごろまでには、愈附傳説はすでに完成の域にあった。それなのになぜ「世賢篇」の著者は、それを楚國の話に仕立てたのだろうか。二つの解釋が可能であろう。鶡冠子が楚のひとであることにかこつけて、比較的近い過去の史實をよそおい、「世賢篇」を原作らしくみせかけた創作とするのが一つ、愈附を楚の醫師とする傳承が實際に存在していたとするのが一つである。通念にあえて挑戦している點からみれば、後の解釋も一概に捨てきれない。弟父Ⅱ愈附が春秋初期の楚の有名な巫醫であったということも、決してありえないわけではない。だが、ひるがえって考えれば、扁鵲が實在した人物であったからこそ、愈附を實在の人物とする說話が生まれたのかも知れぬ。わたしはさきに、定型表現として組み合わされた愈附と扁鵲のふたりの醫師像は相互に影響を被らずにいないだろうと述べたが、そのひとつの例証にすぎないのかも知れぬ。

すくなくとも、その逆は眞であつた。「黃帝の時の醫」愈附と並稱する常套表現の歴史的頻用は、ついに扁鵲までも「軒轅（黃帝）の時」のひとに祭りあげてしまわずにはおこなかつたからだ。いわば影が形を生みだしたのである。秦越人撰と伝えられるが實際には後漢の著作である『難經』の注釋につけた序文「集註難經序」のなかで、唐の楊玄操はいう、越人は桑君の祕術を傳授され、かくて醫道に通曉し、臟腑を透視して腸を切除し心臓を剔出できるまでになった。その技術は軒轅の時の扁鵲に比肩するので、扁鵲という名を呈したのである。²⁷

本物の扁鵲は黃帝の時の人であり、『史記』にみえる扁鵲すなわち秦越人はその名を頂戴したにすぎぬ、というわけだ。扁鵲、透視者にして外科醫。愈附傳説と連動しつつ、扁鵲傳説の形成は唐代にいたって極點に達した。實在した醫師秦

越人は扁鵲の名をいただくことによって傳説化の道をすすみ、ふくらんだ傳説はみずからの荷重によってふたたび扁鵲と秦越人へ、傳説と歴史的實在へと、自己分解をとげてゆく。楊玄操のことばからは、ざっとそんな展開の構圖が描けよう。このとおりなら話は簡單だが、事柄はそれほど單純ではない。『史記』扁鵲傳の挿話そのものが寓言にすぎぬ、と斷言してはばからないひともいるからだ。『史記深源』の著者、清末の崔適である。

4 扁鵲非在

武田泰淳は『司馬遷』の後記にこう書きつけている。

「史記探源」八卷は、分量わずか唐本二冊にすぎぬが、本書の説に據れば「史記」全篇の中、實に多くの部分が偽託竄入として抹殺されることになる。「史記」及び司馬遷研究家には怖い書物である。うっかり引用した後で、偽託竄入と指摘されることは苦しいからである。

「崔適の論斷は明確であるが、部分的には彼の行き過ぎを批判する向きもある」とかれは斷わっているが、怖い批評はあとで慌てるよりもまず引用しておくにかぎる。冒頭は崔適による『史記』からの抜き書きである。

晉の昭公の時。趙簡子疾む。扁鵲入って視る。其の後、扁鵲、虢に過る。虢の太子死す。中庶子の方を喜む者^こに問う。扁鵲、齊に過る。齊の桓侯之を客とす。

わたしの考えでは、この傳は扁鵲の醫術を根幹とするが、出會った人というのは傳や記から寄せ集めたのであり、寓言以外のなものでもない。それは實際の歴史と無關係であり、子産や叔敖とは比較にならず、その時代を追求することはできない。

たとえば、趙簡子の病いを診察したのを扁鵲の活躍した本來の時代だとすれば、簡子の即位よりも一三九年まえに

號は亡び、晉の昭公もそれより九年まえに卒している。のちに簡子が死んで七二年たって、田齊の桓公午が即位した。魏の恵王の時代に中庶子の官があったことは『史記』商君傳にみえており、秦漢はその制によった(中略)。「説苑」辨物篇では「趙王の太子死す」となっており、それはどうやら漢の趙王のことらしい。庶子の官はあったにちがいないが、それを援用してこの傳を解釋すると、かえって趙簡子の時代から下ることになる。しかもその時代には王號を稱する趙國などなかったのである。齊の桓侯とあるのは、『韓非子』喻老篇では蔡の桓侯となっている。『史記』年表・世家によれば、蔡の桓侯は魯の隱公・桓公と同時代であり、そのうえ趙簡子の時代よりずっと早い。すべて事實でないことは、きわめて明らかである。唐の司馬貞の「索隱」や張守節の「正義」のような注釋は時代を論じているが、太史公(司馬遷)の本來の意圖にはかなっていない。

分期	年代	記事	典拠
I	-714~-695	蔡桓侯在位	韓非子*
	-685~-644	齊桓公在位	史記*
	-655	號(南號)亡ぶ	韓詩外傳・史記
II	-531~-526	晉昭公在位	史記
	-525~-512	晉頃公在位	史記
	-517~-458	趙簡子大夫在職	史記
III	-384~-379	田齊桓公在位	史記*
IV	-310~-307	秦武王在位	戰國策

*印は同じ説話

表1 説話にみえる扁鵲の年代

時代についての崔適の指摘はそれとおりというほかはないが、念のために『史記』扁鵲傳の記事にかかわる年代を確めておこう。『韓非子』・『戰國策』・『韓詩外傳』にみえる年代もあわせて書いておく(表1)。なお、齊には桓侯はなく、桓公の誤りとみるのが定説である。

『史記』扁鵲傳は五つの部分によって構成されている。長桑君に醫學を授かる導入部と秦の太醫令に殺される結末とのあいだに、號の太子・晉の趙簡子・齊の桓侯を診療する三つの話をはさむかたちである。長桑君に年代の手掛りはない。太醫令という官職は秦の制だが、いつ置かれたかわかっていない。おなじことは中庶子についていえる。三人の患者だけが年代の決め手である。

崔適のいう號の滅亡は前七世紀の半ばである。それ以前をかりに分期Iと呼んでおこう。齊には二人の桓公がいる。分期Iに入る齊の桓公と田氏篡奪後のいわゆる

田齊の桓公である。後者が位に在った前四紀前半を分期Ⅲと名づけよう。『韓非子』にいうように齊でなく蔡の桓侯であれば、前八世紀末まで遡る。それが分期Ⅰの上限をなす。年代が動かないのは分期Ⅱの趙簡子だけである。司馬遷はおなじ説話を「扁鵲傳」のほかにも載せ、それを晉の頃公十三年（-513）の記事のあとに置いている。『史記』にかかわる扁鵲の時代は、桓侯ないし桓公が蔡か齊のそれであれば二期、田齊のそれであれば三期に括られる。それらの間隔はいずれも約一世紀半である。だが、それで扁鵲の時代が終わったわけではない。『戰國策』によれば、扁鵲は秦の武王にまみえている。前四世紀末、『韓非子』の蔡の桓侯の時代からいえば、じつに四〇〇年後のことであった²⁹。

歴史家としての司馬遷がおこなった偉大な発明のひとつは年表であろう。恒星とそれをめぐる惑星・彗星・小惑星群からなる太陽系のような、圓板型の水平構造をもつ紀傳（本紀と列傳）體の歴史敘述にたいし、時間の座標軸として多數の圓板を貫き、垂直構造をつくりだすのが、三代世表・十二諸侯年表にはじまり漢興以來將相名臣年表にいたる十卷の年表である。いくつかの項目を設け、年ごとに區切って重要事項を記入してゆく年表の基本形式は、司馬遷によって確立された。そのかれも扁鵲にかんするかぎり年代にいつこう無頓着である。説話間の撞着を気にしないだけではない。趙簡子を晉の昭公の時と書いたり、年代などどこ吹く風といった趣がある。崔適はそこに「寓言」をみる。趙簡子の説話をとりあげてみよう。

趙簡子は數日間人事不省におちいり、夢に天帝に會つて晉國の運命を知る。診察した扁鵲は、意識のない患者の内面になにがおこっているかを、側近に告げる。司馬遷はこの説話を「趙世家」と「扁鵲傳」のいずれにも採り入れ、しかもそれぞれの物語のなかでまったくちがった意味をあたえた。「趙世家」では、扁鵲の話のあとに、ある日、見知らぬ男が趙簡子のまえに立ち塞がり、夢の場面にあられた象徴的行爲の謎解きをやってみせる、という後日談がつづく。それから一世紀ののち、韓・魏・趙の三國が晉にとって代わり、時代は春秋から戰國へとなだれこんでゆく。この一連の説話は、そうした歴史の成り行きを遙かに豫告する事件として、「趙世家」のなかに位置づけられている。物語における扁鵲は、い

わば狂言回しの役割をあたられているにすぎない。「扁鵲傳」では異なる。扁鵲は長桑君に學んで人體の内部を透視できる能力を身につけた。古代中國人の考えかたによれば、心的活動の機能は心臟を中心とする五臟にそなわっている。内臟を透視できるということは、心を透視できるということとほとんど同義であり、趙簡子の内面的過程を洞察した扁鵲の行爲は、獲得した特異な能力のまぎれもない例証とされているのである。

「扁鵲傳」の三つの診療説話のうち、號の太子のそれは『韓詩外傳』に、齊の桓侯のそれは『韓非子』に典拠があるが、趙簡子の話のものと文章は今日では失われた。もとの説話では物語の主體は趙簡子と扁鵲のどちらに置かれていたのだろうか。すくなくとも司馬遷の傳える物語によるかぎり、それは「趙世家」にこそふさわしい、とわたしは思う。おそらく司馬遷は「趙世家」の挿話から、趙簡子が意識をとりもどして語る天帝の豫言の一部を削って、「扁鵲傳」に再録したのであろう。

崔適は主張する、「扁鵲傳」の説話はすべて寓言である、扁鵲の醫術がいかなるものであるかを説くために、司馬遷はさまざまな時代の傳記や紀事から材料を寄せ集めてきて寓言を創作したのだ、と。崔適にしたがえば、扁鵲の醫術は歴史的事實として残るが、扁鵲そのひとは消え失せる。たしかにそれも悪くない、歴史敘述としては検証に耐えない「扁鵲傳」のなかから扁鵲の醫術だけを救い出すというのも。それが「太史公の本意」にたいする思いやりというものではあるまいか。ところが困ったことに、せっかく救い出した醫術がいささか怪しいのである。

「扁鵲傳」に具體的に記されている治療法は鍼と熨と湯の三つ、いずれも號の太子の治療に使われている。扁鵲はまず「弟子子陽をして鍼を砥石に厲がしめ、以って外の三陽五會を取る」。三陽五會とはなにか。古來、諸説が對立しているが、鍼を刺す場所の名稱にはちがいない。ところが扁鵲の時代、春秋・戰國時代に鍼治療がおこなわれていたたしかな証據は、文獻的にも物的にも、なにひとつ存在しない。わたしの考えでは、鍼法は前三世紀の末ごろにはじめて出現した、新しい醫療技術であった^⑩。前漢時代には、鍼の技術の急速な發達にともなって、中國醫學の理論化と體系化が一舉に進行

する。その背景には、鍼法という革新的な技術を旗印にして醫療・教育・著作活動をくりひろげた醫師の一派があった。わたしはかれらを黃帝學派と呼んでいるが、前漢末までに編纂されたこの學派の論文集が『黃帝內經』にはかならない。黃帝學派とならんで、扁鵲を開祖と仰ぐ扁鵲學派、それに白氏學派などがあったが、かれらの著作は殘念ながら傳わっておらず、その醫學がいかなるものであったかは明らかでない^①。ともあれ、三陽五會に鍼を刺した扁鵲の技術は、春秋・戰國期の療法ではありえなかった。

しばらくして太子は蘇生する。そこで扁鵲は「子豹をして五分の熨^いを爲り、八減の齊を以って和して之を煮、以って更るがわる兩脇下を熨せしむ」。あとで詳しく述べるが、この文章は讀みかたさえ一定しない。ただ、熨が溫濕布の類であるのはたしかだろう。何種類かの藥物を加減して混ぜ合わせ、水に入れて煮沸し、おそらくは布にその汁を浸して濕布するのである。あるいは、『黃帝內經』(『太素』卷二十二・三變刺、『靈樞』卷二・壽夭剛柔)に記載されているように、布を藥汁に何日も漬けておき、乾かしたうえで溫めて體に當てるのかも知れない。いずれにしろ、このような複雑な藥物の處理をへた熨法が扁鵲の時代にすでにあったかどうか、きわめて疑わしい^②。前三世紀半ごろの著作であろうとわたしが考えている馬王堆漢墓出土の「五十二病方」は、現在のところ先秦時代の藥物療法と藥劑について全體的な展望をゆるす唯一の資料である。そこに記載されている熨法はずっと單純なものにすぎない。「扁鵲傳」にみえる熨法は、『黃帝內經』の時代にこそふさわしいものであった。

最後に、「湯を服すること二旬にして故に復^{もと}したという。湯は藥物を水で煮つめた煎じ藥であるが、それを湯ないし湯液の名で、一般的な劑形として用いるようになるのは、前漢に入ってからである^③。

扁鵲の醫術をにわかに春秋・戰國時代のそれとみるわけにはゆかない理由のひとつに、醫師の専門分野の分化がある。司馬遷によれば、遍歴の生涯をおくった扁鵲は、滞在した各地でその「俗に隨い」開業する専門を變えた。

邯鄲^{かんたん}に過る^{よぎ}。婦人を貴ぶと聞き、即ち帶下の醫と爲る。雒陽^{らくよう}に過る。周人は老人を愛すと聞き、即ち耳目痹の醫と爲る。

る。來って咸陽に入る。秦人は小兒を愛すと聞き、即ち小兒の醫と爲る。

たしかに婦人科と小兒科はもっとも早く分化した専門分野であったにちがいない。「五十二病方」にも「嬰兒」を冠した病名が三つあり、またとくに婦人用の處方に言及した例がいくつかふくまれている。馬王堆漢墓からはべつに「胎產書」と呼ばれる文獻も出土している。灸法のような特異な療法はいちはやく専門化していたかも知れぬ。戰國も末期になれば、大都會ではある程度の専門化がすすんでいたにちがいない。しかし、扁鵲の時代にすでに耳鼻科や眼科のような分野にまで専門醫が誕生していたかどうか、すこぶる疑わしい。『周禮』天官には食醫・疾醫・瘍醫・獸醫の區分がみえる。食醫は今日ふうにいえば營養士、瘍醫は外科醫、疾醫はそれ以外の領域のすべての病氣を擔當する。これによれば、帶下・耳鼻痹・小兒すべて疾醫の領分であった。

結論を急ごう。「扁鵲傳」にみえる醫學の知識は扁鵲の時代でなく、司馬遷の時代のそれであろう、とわたしは考える。むろん、この結論に問題がないわけではない。前漢中葉の醫學だとすれば、前漢の著作である『黃帝內經』によっては理解できない用語や説明を多くふくんでいるのはなぜか。その問いにはあとで答えることにして、いまは結論だけを先取りしておこう。

崔適は『史記』にみえる扁鵲の生涯を寓言と決めつけ、その醫術だけを救い出そうとした。わたしはその醫術の年代を春秋・戰國から前漢まで引きずり下ろす。あとには、いかなる史實とも共鳴することのない虚構の「扁鵲傳」が、『史記』的世界空間のなかに木魂するのみである。

とはいえ、わたしはなお實在したであろう扁鵲に、もっと正確に言えば、扁鵲傳説に投影されている實在の醫師たちとその醫術にこだわる。わたしは『史記』扁鵲傳を傳説とみる。あとで検討するように、司馬遷そのひとがすぐれて傳説の形成者であった。しかし、わたしは崔適のようにそれを寓言とは考えない。作者の假託にすぎない寓言とちがひ、傳説は歴史的實在の寫像、異次元の心的空間に投影されたその寫像なのである。

5 傳説化の証言

秦の呂不韋（？～323）の下に集った思想家たちの手に成る『呂氏春秋』仲冬紀・至忠に、ひとりの醫師がでてくる。死をもって齊王の病いを癒した文摯である。後漢の高誘（+200ごろ）の注によれば、齊王とは田齊の湣王（在位320～304）を指す。もっとも、これには異説がある。文摯の話は、べつに『列子』仲尼篇にもみえるが、東晉の張湛（四世紀）の注は、一説に田齊の威王（在位356～320）の侍醫であったといい、また一説に春秋時代の良醫であり、かつて齊の文王を治療し、王を怒らせて病氣を治療したともいう。あと説はあきらかに『呂氏春秋』の説話の誤傳であろう。齊と田齊のいずれにも文王は存在しないからだ。それにたいして、まえの説は傳承を補強する文章が発見された。馬王堆出土醫書的一篇「十問」、別名「養生方」であり、そのなかに文摯と威王の問答が記されていたのである。いうまでもないが、威王の侍醫だった男が、二〇年後に即位した湣王に殺されたとしても、一向におかしくない。ともあれ、話はこうである。

齊王は瘡の病いにかかり、宋から文摯を迎えた。王を診察した文摯は太子にいった。「王の病いはきっと治せますが、治ったとき、王はきっと私を殺すでしょう」。いぶかる太子にかれは答えた。「王を怒らせなければ、病いは治せないからです」。太子は無理に頼んだ。「病いが治ったら、私と母が死をかけて王と争おう。王はきっと私たちを哀れむだろう。先生、どうか心配しないでいただきたい」「わかりました。死をかけて王をお治ししましょう」。文摯は三度、往診の約束を破った。齊王はてっきり腹を立てていた。そこへ文摯がやってきて、履物もぬがずに寢床に上がり、病狀をたずねる。王は怒って返事もしない。それでは失禮、と辭去する文摯。王は怒鳴りつけ、立ち上がる。その途端に病氣は治った。だが、王は忿懣やるかたなく、治ったのに喜びもせず、文摯を釜ゆでにしようとする。太子と王后のはからいもうまくゆかぬ。ついに文摯は釜ゆでにされた。三日三晩炊いたが、顔色は變らない。文摯はいった。「本氣で私を殺したければ、ど

うして蓋をして陰陽の氣を遮斷しようとしなひのですか」。王が蓋をさせると、文摯はそこでやっと死んだ。⁽³⁵⁾

そんな莫迦な話があるか。息をする生き物は、器に入れて密閉すれば窒息するし、熱湯のなかに置けば爛れて死ぬ。三日三晩も煮れば、蓋をしようがしまいが同じこと、とくにくたばってるに決っている、と頑な合理主義者、後漢の王充（+27～+90?）は、『論衡』道虚篇のなかにこの話を引用し、むきになって反論しているが、それはどうでもいい。文章にも大きな異同はない。ただ王の病いは瘡でなく、瘡となっている。瘡は傷痕。瘡は、一説によれば、『周禮』天官・疾醫の條にみえる瘡首、すなわち頭痛。それではありふれていて、瘡は消に同じく、消渴のこととする説もあるが、⁽³⁶⁾消渴なら糖尿病であり、怒れば治るというものではあるまい。『文選』卷三十五・七命の李善注に引く『呂氏春秋』には、齊の閔王（湣王）が「瘡を病む」、瘦せ細る病いにかかったとある。ここはやはり瘡首、おそらくは心因性の頭痛、と解釋しておくのが適當だろう。怒りが病因をふっとばしたのである。

文摯は透視者、身體の透視者である以上に心の透視者であった。『列子』では、この心の透視者は莊子的な齊物の世界の洞察者として立ち現れる。龍叔という男が文摯に病いを訴えた。わたしは世間的な名譽や恥辱、貧富や利害に左右されず、喜怒哀樂の感情に動かされない。生と死、己れと他人、人間と豚、我が家と旅宿、郷里と異國がみんな同じに見えてしまう。これではまともな社會生活はできない。わたしの病氣はなんだろう、どうしたら治せよう。文摯は龍叔に太陽に背を向けて立たせ、みずからは太陽に向かって離れて龍叔を診察し、やがていった。「わたしはあなたの心を診察しました。心（方寸）のありがたが空っぽ（虚）になっています。ほとんど聖人に近いのです。ただあなたの心臓の六つの孔はよく通っていますが、一つの孔は塞がっています。いま聖智をそなえながら病氣と思ひこんでおられるのは。たぶんそのせいでしょう。わたしの未熟な醫術に治せるような病氣ではありません」⁽³⁷⁾

心すなわち方寸が虚とは、宇宙の根本法則である道を體得したひとの境地を指す。唐の陸龜蒙（?～+881）の「幽居賦」には、文摯は惠施と並んで、深遠な道理の世界への案内者として登場する。

友に恵施^な之くんば、連環の義を解する莫けん、

醫に文摯^な無くんば、誰か方寸の虚を知らん。『文苑英華』卷九十九

恵施は戦國時代の名家すなわち論理學者のひとりである。莊周の親友であったが、終生野に在ったかれとちがい、魏の恵王（在位339〜335）に仕えて宰相となった。『莊子』天下篇には「歷物十事」と呼ばれる恵施のパラドックスが記されている。「至大は外無し、之を大一と謂う。至小は内無し、之を小一と謂う」にはじまる一〇條の命題はすべて、時間と空間の本質を一舉に開示しつつ、無限の立場からみるとき、有限の世界の差異や區別はすべて消え失せるといふ、萬物齊同の思想を説く。「連環は解く可きなり」、鎖のように連ねた輪は解くことができる、というのもその一つである。恵施のパラドックスは、文摯の説話をとおして語られる莊周の思想と、まったく同じ地平にある。恵施と莊周、そして高誘によれば文摯も、いずれも宋の人であり、文摯がやや遅れるものの、ほぼ同時代人であったと考えていいだろう。『列子』が萬物齊同説を説くために文摯を選んだのは、決して偶然ではなかった。

司馬遷は扁鵲を趙簡子の心の透視者ないし洞察者として形象化した。すでにくりかえし示唆してきたように、古代人が描いた名醫のイメージには、一方の極に、肌膚にメスを入れて内臓に施術する腕をもつ外科醫があり、他方の極に、肌膚を通して内臓にまでかい潜る眼をもつ身心の透視者があった。文摯は透視者＝名醫像の具體的な一例證といえよう。『史記』の扁鵲像はここで『呂氏春秋』や『列子』の文摯像と重なる。この重なり合ったイメージ平面のうえでは、實在の文摯がいっそう高い知名度をもつ傳説の扁鵲のなかに寫しとられる現象がおこっても、決して不自然ではない。つぎに引用するのは、東晉の揚泉の『物理論』の一節である。

趙簡子が病氣になった。扁鵲は診察し、出てきて言った、「病氣は治せるが、醫者はきつと殺される」と。そのことを太子に話した。太子は請け合った。扁鵲はしきりに呼ばれるが、やってこない。やってくると、履物のまま寢床に上った。簡子はひどく腹を立て、すぐさま戟をとり、追いかけて扁鵲を殺した。簡子がひどく腹を立てれば氣が通じ

て血脈がゆきわたることを、扁鵲は知っていたのである。⁽³⁸⁾『太平御覽』卷七百三十八引)

報酬に四萬畝の田をあたえたはずの趙簡子が、ここでは扁鵲を殺す。だが、透視者の榮光に變りはない。

ある人物の言動やそれにかんする傳承がいつか一つの人物に歸せられ、あるいはその人物の傳説化をうながし、あるいはその傳説に缺かせない要素となる。その現象を寫像による傳説化と呼んでおこう。文筆の寫像による扁鵲の傳説化において、注目されるのは、醫聖としての扁鵲の聲價がつとに定まっていた段階においてこの現象が生じた、ということである。扁鵲が趙簡子を診察した話は、『史記』（あるいはその典據となった書）その他によってあまりにも有名であった。だから患者は齊王でなく、どうしても趙簡子でなければならなかった。話の内容はいずれも透視者の本領をしめすものであり、たやすく擦り替えることができた。こうして二つの古い傳承から一つの新しい傳説が生まれた。

この新たな傳説はたしかにふたりの名醫の像の合成にちがいない。しかし、決して單純な重ね合わせや部分の入れ換えではない。もとの二つの話にはなかった要素がつけ加わっている。「大いに怒れば、則ち氣通じ血脈暢達す」という、病氣の治る理由を説明した一句だ。この説明は漢代の醫學がつくりあげた理論の小さな截片にほかならぬ。いいかえれば、『呂氏春秋』の文筆が『史記』の趙簡子の平面に直接に寫像され合成されたのではなく、文筆と趙簡子が『物理論』の平面に二重に寫像され、そこで合成されたのである。新しい傳説の形成はつねにその時代に固有の、あるいは特徴的な平面のうえでおこなわれる。このような扁鵲傳説形成の過程が魏晉時代にもなお進行していたことを、『物理論』は立証している。この事實がわたしをひとつの考えに導く。むろん、新しい傳説の形成にはかならず一つの人物の像をとりこむ必要があるわけではない。ある時代の平面に描かれた像をべつの時代の平面に寫すだけでも、傳説に新しい要素を導入することになる。このような多様なかたちの寫像による傳説化の過程をくりかえして、今日みられる扁鵲傳説が形成されたのである。いま寫像による傳説化という概念をつかってわたしの考えを要約すれば、こう表現できる。扁鵲と呼ばれる醫師はすくなくともひとり實在した。しかし、扁鵲にかんする傳承はすべて、その醫師にかかわる歴史的事實でなく、その醫師を

ふくむ複数の醫師の傳承から、寫像による傳説化の過程をへて形成された傳説である、と。

この基本的な考えかたから具體的な作業假説を導くために、まず扁鵲傳説の空間的な擴がりを確認しておく。

6 遍歴の掟と象徴

『史記』によれば、扁鵲は勃海郡の鄭のひとである。この鄭は鄭の誤りだ、と晉の徐廣や司馬貞はいう。號の太子の説話のなかで扁鵲はみずから「勃海の秦越人」と名乗っており、しかも勃海には鄭縣がないからである。ところが、勃海と述べているのは司馬遷だけであり、『韓詩外傳』や『説苑』のおなじ説話では「鄭醫秦越人」と稱していること、『史記』を引用した文章にも、『文選』七發・李善注以外に「鄭人」とするものはないこと、扁鵲の時代にまだ勃海郡はなかったことなどを理由に、むしろ勃海を誤りとする説も有力である。もともと「鄭」とあったのを「鄭」に誤ったのか、その逆かのいずれかであり、司馬遷は鄭とあったのによって「勃海」と書いたものにちがいない。

民間の傳承はどうか。鄭は河北省任丘縣城の北、白洋淀の近くにいまも鄭州の地名がある。その東北三里の古今莊が扁鵲の村と伝えられる。鄭州鎮の北にはかつて宏大な藥王廟があり、扁鵲を祠っていたが、日中戦争中に破壊され、いまはわずかに山門を残すのみという。⁴⁰鄭なら河南省の鄭州か新鄭だか、扁鵲にまつわる傳承があるとは寡聞にして知らない。

一方、前漢末の揚雄（¹³⁵+18）の『揚子法言』重黎には、「扁鵲は盧の人なり、而して醫は盧に多し」とみえ、李軌注に「太山の盧の人」という。『淮南子』齊俗訓の許慎注にも「扁鵲は盧の人」とある。また揚玄操の「集註難經序」は、「盧國に家す。因りて之に命じて盧醫と曰う。世に或は盧・扁を以って二人と爲す者は、斯れ實に謬れり」と主張する。盧は山東省長清縣城の西南の地である。唐の段成式（⁸⁶³+863）の『酉陽雜俎』卷七によれば、「盧城の東に扁鵲が冢（塚）あり。魏の時の針藥の士、^{しき}卮脂（酒盃と乾肉）を以って之を禱るという。いわゆる盧醫なり」。出身地の傳承に二説あり、

その地の廟や冢はいずれも人びとの尊崇をあつめていたのである。

『史記』によれば、扁鵲は醫師となつてのち、齊にも住んだし趙にも住んだ。『列子』湯問篇には、扁鵲が魯の人^にに手術を施す話がみえる。齊も魯も山東省の地にあった國、「泰山の陽（南側）は則ち魯、その陰（北側）は則ち齊」（『史記』貨殖列傳）である。趙は河北省南部から山西省東部にかけての地、趙簡子を診たのはおそらく晉陽（山西省太原縣）であろう。婦人科醫になつた邯鄲（河北省邯鄲市）も趙に屬する。前漢初の陸賈（一220—一142）の『新語』資質篇によれば、扁鵲は宋にいたことがあり、そこで罪を得て衛に亡命したという。宋は河南省商邱縣の一帯、衛は河北省南部と河南省北部にまたがる國であつた。『史記』に老人病の醫師になつたとみえる雒陽（河南省洛陽市）は、いうまでもなく東周の都である。

場所を確定できないのは、人事不省の太子を助けた號だ。周の武王の弟號叔は河南省滎澤縣の地に封ぜられて東號を建てたが、春秋以前に滅び、その地が鄭となつた。おなじく號仲は陝西省寶雞縣の地に西號を建てたが、周の東遷にさいして上陽に徙り、南號と號した。黃河三門峽の南、河南省陝縣の地であり、三門峽を距てて對岸には西號から分かれた北號があつた。陝西にとどまつた西號の人びとは小號と稱したが、前六八四年に秦に滅ぼされた。北號が晉に滅ぼされてのち、最後に残つた南號を晉の獻公が滅ぼしたのが前六五五年であつた。崔適のいう號の滅亡である。

『史記』ではむしろ扁鵲＝秦越人をひとりの人物と想定している。説話が時間的順序にしたがつて記載されているとすれば、扁鵲は號から齊へ引き返して桓侯を診たことになる。齊の都は臨淄（山東省臨淄縣）である。ところが、司馬遷が依據した『韓非子』喻老篇では齊でなく蔡となつてゐる。淮南支流の汝河・洪河流域にあつた國であり、扁鵲の足取りはこのとき南へ大きく偏れたことになる。いったい司馬遷は韓非の文章に、地名にかんして二箇所^{すこ}の改變をおこなつてゐる。第一は、冒頭の國名を蔡から齊に變えたこと。第二は、桓侯が扁鵲を呼び出したときには「已に秦に逃る」という記述から秦を落としたこと。これは東方の齊から西方の秦へという道程に不自然さを感じた、第一の改變にともなう作爲である。ちなみに、『文選』卷三十四・七發の李善注には「晉の桓侯」、陸德明の『經典釋文』に引く隋の蕭該の『漢書音義』

には「魏の桓侯」とあるが、晉・魏いずれにも桓侯は存在しない。もうひとつ、『水經注』汚水べんの傳えるところによれば、漢水のほとり、今日の陝西省漢中市の東に、扁鵲城がある。むかし扁鵲が渡河した場所だという⁴¹。四川省にほど近い場所であり、これも『史記』にはみえない。司馬遷は秦越人の足跡をできるだけ黃河流域に限定しようと意圖したかにみえる。終焉の地は渭水のほとり、秦の都の咸陽（陝西省咸陽市）である。

傳えられる扁鵲の足跡は河北・山東・山西・河南・陝西の北方六省におよんでいる。『太平御覽』卷七百三十八に引く『春秋後語』という書物に、「齊の桓公六年、越醫扁鵲、齊に過る」とあるのが、南中國にかかわる唯一の記載である。齊と越は古くから海上の沿岸航路によって結ばれており、越の醫師が齊に行ってもおかしくないが、「桓公六年」と斷定しているところに、後世の創作であることを暴露している。ともあれ、この北中國の全土にまたがる扁鵲の足跡は、いったいなにを意味しているのだろうか。

古代中國には定住醫と遍歷醫という、社會的な存在形態を異にする、二つのタイプの醫師がいた。醫師といっても、文獻に名をとどめたり、記録を残したりしているのは、かぎられた階層に屬する醫師だけである。時代は下るが、『黃帝內經』はかれらの患者がだれであったか、かれらの醫術がだれを對象としていたかを、間接的に語っている。たとえば、師の黃帝に「醫の道」はわかったかと尋ねられた弟子の雷公は答えている、かなり理解できるようにりましたが、まだ不十分で、「以って群僚を治するに足るも、侯王を至いたすに足らず」(『素問』卷二十三・著至教論篇、『太素』卷十六・脈論)、と。漢帝國の群僚すなわち官僚階級こそ黃帝學派の醫師たちの患者であり、かれらの理想は王侯の侍醫となりうるような力量を身につけることであつた。そのことは『史記』倉公傳からも確認できる。そこに淳于意が診療した二五人の患者のカルテが記載されているが、庶民はわずか四人にすぎず、しかもそのひとは爵位(公乘)をもっている。あとはすべて侯王・群僚かその家族や侍者なのである。秦漢帝國の官僚を構成するのは、春秋・戰國期にあらわれた士と呼ばれる新しい階級であつた⁴²。かれらの出身階層は多様であり、さまざまな職業にたずさわっていたが、そのなかに醫師もいた。みずから士の

階級に屬し、またその階級に主要な活動の場を見出した醫師たちのなかに、異なった二つの類型に屬する定住醫と遍歷醫がいたのである。もっとも、醫師の社會的地位は技術者のそれであり、全體的にそれほど高いものではなかった。

定住醫はひとつの土地に根を下ろし、その醫業を代代子孫に傳えた。「醫三世ならざれば、その藥を飲まず」〔禮記〕曲禮下)、三代續いた醫者の家の藥でなければ飲まぬとは、定住醫にたいする士階級の高い評價をしめすことばである。『史記』によれば、淳于意は公乘(第八番目の爵位)の陽慶に醫術を學んだが、そのさい師は弟子に「慎んで我が子孫をして若の我が方を學べるを知らしむること母れ」と念をおしている。漢初においてさえ、定住醫が子孫以外のひとに傳授すれば、一族の非難をあびなければならなかったであろう。同時に、いわば家學として傳えられる知識と祕方が社會的信賴の源泉でもあったにちがいない。

それによつて遍歷醫は、ひとりの師と一群の弟子とから成る集團を形成し、都市から都市へと遍歷した。ひとつの土地にとどまる期間はむろんさまざまであつたろう。滞在地の宿舍では、かれらは「客」として遇せられた。師は弟子たちのなかから醫術の繼承者を選んだ。そのばあいの傳授の原則を簡潔に表現したことは『黃帝內經』にみえる。「其のを得れば迺傳え、其の人に非ざれば言う勿れ」〔太素〕知官能、〔靈樞〕官能)。この原則は定住醫の子孫に傳える原則に眞向から背馳する。「其の人」すなわち醫學に適合的な能力をもつひとはさまざまにありうるからだ。『黃帝內經』では、弟子の素質によつて異なつた専門を選ばせるよう奨めてゐる。この原則が『黃帝內經』のなかに誇らかに記録されてゐるということは、きわめて示唆的である。それは黃帝學派が遍歷醫集團の原則を繼承してゐること、前漢代にはその原則が定住醫のあいだにまで擴まつてゐたことを物語つてゐる。前漢代における醫學の目覺しい發展の背景には、このような醫學教育の理念の變革が存在してゐた。

『史記』によれば、扁鵲は遍歷醫の長桑君に「非常の人」と認められて醫術を授けられ、醫師となつてのち遍歷の生活に入る。醫術を傳えたであろう弟子に、『韓詩外傳』によれば子同・子明・子游・子儀、『史記』によれば子陽・子豹、『說

苑』によれば子容・子明・陽儀・子越・子游がいた。かれらが扁鵲集團の核を構成していた。東方の沿岸地方にはじまり西方の内陸部におわる扁鵲集團の遍歴の足跡からわたしがただちに想起するのは、趙簡子と大きく重なる時代を生きた孔子（-552～-479）とその弟子たちである。かれらはあしかけ十四年間にわたり、魯を去って衛・齊・宋・陳・葉・蔡などの諸國を遍歴する。孔子の學團は士の養成學校であり、弟子の多くは諸國の官吏となった。孔子集團を先驅とする、遍歴する思想家と弟子たちの集團の出現は、思想の歴史のみならず、醫學の歴史にとっても巨大な轉回點であった。遍歴醫集團の起源はわからない。あるいは祭祠集團から機能的に分化した巫醫集團にその源流を求めることができるかも知れぬ。醫術の社會的機能からみて、遍歴醫集團の發生は遍歴思想家集團より古い、と考えていいだろう。かれらは經驗と呪術の世界に生きていた。『韓詩外傳』や『史記』の伝える扁鵲集團は、技術の枠組みや師受の形式において、なお呪術の名残を保っている。とりわけ、「其の人」にのみ醫術を傳授するという原則にしたがっておこなわれる呪術的な儀禮は、『黃帝內經』の初期の論文にもその刻印をとどめているほどだ。遍歴醫集團に、技術的にも思想的にもまた組織的にも、變質を促し再編を迫ったのは、諸子百家と呼ばれる思想家・知識人・技術者集團の出現であり、かれらとの接觸と交流、そして遍歴醫集團の一部におこったかれらへの同化であつたにちがいない。

たとえば、「其の人を得れば迺傳え、其の人に非ざれば言う勿れ」という傳授の原則は、もともと閉鎖的な排除原則として機能していた。『史記』扁鵲倉公列傳や『黃帝內經』に繰り返しあらわれる、ひとにもらすなという師の命令、だれにもいわぬという弟子の誓約が、直截にそれを物語る。「其の人」を唯一人に限定すれば、一人の師から一人の後繼者へと祕方を守り傳えてゆく、單一系列の排他的な集團ができあがる。だが、遍歴醫集團が知識人・技術者集團として社會的に位置づけられ、弟子たちが侍醫・醫官として諸國に迎えられる狀況があらわれるとき、この原則も意味を變えずにはいない。師が弟子一人ひとりの適性に應じて専門を決め教育を施すという、開放的な選擇原理に轉化していったのである。

遍歴醫集團に決定的ともいえる思想的影響をあたえたのは道家であつた。氣の理論、陰陽の原理、變化と道の觀念、養

生と禁欲の思想など、中國の醫學理論の根底に横たわる理念や概念と思考の基本的な枠組みは、道家によって準備されたといっている。そのうえ、醫師たちはきわめて貪欲であり、遍歴という生活の形態がくりだす知的な刺激や體驗を通じて、雑多な學派から思想的營養を攝取するのによぶさかではなかった。こうしてかれらは呪術と經驗の地平を離脱し、蓄積された經驗的知識を整理・分類・統合し、それに理論的な基礎をあたえ、さらに新しい技術を編み出してゆく。醫學の革新を成し遂げたのは定住醫でなく、遍歴醫の集團であつた。扁鵲學派はいうまでもなく、黃帝學派もまた、こうした遍歴醫集團の後裔であらう、とわたしは考える。

ことわつておくが、漢代の扁鵲學派や黃帝學派の醫師たちも遍歴醫集團を形成していた、とわたしは主張しているのではない。秦漢時代に入ると、遍歴する思想家集團とおなじように、遍歴醫集團もしだいに解體していったであらう。個人としての遍歴醫は後世まで存続するが、集團としての遍歴醫は消滅する。陽慶・淳于意の時代がおそらくその轉換期であつた。淳于意は陽慶の「師受するところを知らず」という。弟子が先生の師受についてまったく無關心であつたとは考えにくいから、これはおそらく先生が語ろうとしなかつたということであらう。陽慶が淳于意に授けた書物のなかには「黃帝・扁鵲の脈書」があつた。その陽慶も淳于意の最初の師である公孫光にたいしては、「若は其の^{なんじ}人に非ず」として傳授を拒んだという、のみならず、淳于意によれば、「慶の家富む。善く醫を爲せども、肯て人の爲めに病いを治せず」という生活であつた。陽慶のこうした一連の言動は、若き日のかれが遍歴醫集團の一員であつたことを強く示唆する。遍歴の生活に終止符を打ち、家を構えてのちは、醫業を棄てたのであらう。あるいは遍歴時代に蓄えた資産によって生計を立てていたのかも知れぬ。にもかかわらず、定住することによって、皮肉にも定住醫の原則に縛られはじめていたことは、すでに述べた。一方、淳于意は陽慶に師事すること「三年、人の爲めに病いを治し、死生を決するに驗多し。然れども左右して諸侯に行游し、家を以つて家と爲さず。或は人の爲めに病いを治せず、病家、之を怨む者多し」。かれもまた青年時代から壯年時代にかけての一時期、「諸侯に行游」する遍歴の生活を送っていたのである。あるいはそこに師の影響を認め

ることができるかも知れない。それでは定住生活に入ったのはいつか。淳于意は罪を得て長安に送られるが、同行した末娘の身代りになりたいという嘆願の上書によって許され、「家居する」。そのときかれには五人の娘があったという。家に腰を落ちつけるようになったのがこのとき初めてであったかどうかはともかく、末娘が十五歳だったとして、妻帯は二十数年以前に遡るとみななければならない。とすれば、淳于意の遍歴の形態は扁鵲のそれとひどく違っているのがわかる。かれにとって故郷はいわば根據地である。そこに家を持ち、家族を置いている。そのうえで、腕と名を擧げるためか、侍醫の職を求めてか、それとも高い報酬を得るためか、家を離れて諸侯のもとに遊行し、やがて歸郷して骨を休め、つぎの遊行にそなえる。あえていえば遍歴と定住を交互に繰り返していたにちがいないのである。淳于意にあっては、遍歴とは、霸氣に満ちた青年醫がその野心を實現するためには通過すべき人生の一階梯であったようにみえる。動機も目的も行動の形態も、きわめて個人的である。かれが遍歴のなかに求めたのは師ではない。遍歴のあいだ、一、二の弟子は伴ったであろうが、おそらく大きな集團ではなかった。大きな集團であれば、集團の存続そのものが自己目的と化し、それが遍歴生活を繼續するための壓力として働くだろう。好きなときに家に歸るといった氣ままな行動は、おそらく許されなかったにちがいない。病人を治療しようとせず、怨みを買うことがあったというのも、かれの野心と無關係ではなかったろう。報酬が少いから治療をこわったのか、助からないと判斷して病人を見離したのか、いずれにしろ治療拒否は醫師の名聲に深くかかわっていたからである。

淳于意の遍歴は、集團から個人へという遍歴の轉形期の現象として捉えることができよう。わたしはさきに、醫術を其の人に伝えるという遍歴醫集團の原則が前漢代には定住醫のあいだに擴まっていった、と指摘した。それは前漢の初期に、いちどは遍歴の生活を経過した定住醫が數多くあらわれたことと、深く結びついている。おそらく陽慶がそういうひとりであったし、淳于意は確實にそうであった。淳于意は其の人に伝える原則を忠實に實行し、多くの弟子を養成したのである。それにしても、醫術を學んだのち、定住醫の生活に入るまえにおこなわれる遍歴は、この時代にのみ出現し、やがて

消滅していった過渡的現象だったのだろうか。それとも、いわば修業時代のひとつの階梯として、社會的にひろく承認され定着していったのだろうか。それをたしかめる資料をいまのところわたしは發見できないでいるが、定住と遍歷という醫業の二つの類型の存在は、醫學の社會學に興味ある問題を提供している。

かつて陳邦賢はつぎのように主張した。周・秦の時代には良醫はすべて扁鵲と呼ばれたのであり、長桑君に醫術を授けられ、號の太子を治療し、『難經』を著したのが秦越人であつて、趙簡子や齊の桓侯を診察した醫師、『國語』〔戰國策〕の誤りにみえる秦の武王を罵倒した醫師、『鵲冠子』にみえる魏の文侯に答えた醫師、秦の太醫令李醯に殺された醫師は、それぞれべつの扁鵲である、と。議論の細部はともかく、扁鵲とは複数の良醫に共通の名稱だという着想にはみるべきものがある。とわたしは思う。そのばあい重要なのは、扁鵲が遍歷醫であつたということだ。

遍歷という形態はそれに固有の生活の法則をつくりだす。師の長桑君にしろ弟子の扁鵲にしろ、遍歷醫は本名を祕して諸國に漂泊し、ときとしてその名を変えたらしい。その目的のひとつは、おそらく保身にあつた。もつとのちのことになるが、『後漢書』方術傳によれば、いつも涪水に釣り糸を垂れている、涪翁と號する男がいた。「人間に乞食し、疾者有るを見れば、時に針石を下す」生活のなかで、『針經』・『診脈法』を著し、世に傳わつた。その孫弟子が、和帝（在位105-116）のとき大醫丞となり、『四難』（後述）を述べた郭玉であつた。また、許楊は王莽のもとで酒泉都尉をつとめたが、莽が篡奪すると、かれは「姓名を変えて巫醫と爲り、它界に逃匿」し、莽が敗れてのち、はじめて郷里に還つた。它界がなにを指すにしろ、假名の遍歷が生活の一部を成していたと考えていいだろう。

司馬遷によれば、秦越人の趙に滞在していたときの名が扁鵲であつた。とすれば、かりにすべてが同時代の出來事であつたとしたところで、趙で名聲を馳せた扁鵲と、號で秦越人と名乗つた扁鵲と、秦で殺された扁鵲と、はたして同一の人物であつたかどうか、隨行した弟子たちのほかにだれが知ろう。扁鵲はいつでも、どこにでも出現することができた。中國では、鵲かきさぎはいちはやく物事の兆を察して飛び立つ鳥とされる。扁然たる鵲、いたるところに現れて吉兆を呼び、凶兆を

見てはすばやく飛び去る鵠、遍歴醫のシンボルとしてこれ以上にふさわしいものはあるまい。扁鵲という名は、ある時期、遍歴醫集團のシンボルとして機能したにちがいない、とわたしは考える。だからこそ扁鵲は、傳承のなかで時と處を超えて、北中國に遍在することができたのである。

ことわっておくが、わたしは扁鵲という固有名詞をもつ醫師の實在を否定しているのではない。扁鵲傳説の形成過程はたとえばこんなふうであつたろう。扁鵲というシンボルの起源となつた扁鵲という名の醫師がいた。司馬遷の証言にしたがつて、それをかりに趙簡子を診察した醫師としておいていい。この醫師の傳承が種子であつた。種子は號で秦越人と自稱した醫師、秦で刺客の手にかかつた醫師をふくむ複數の遍歴醫の傳承を同化しつつ、ひとりの名醫の傳説に成長してゆき、戰國末から漢初にかけての時期に扁鵲＝秦越人傳説として結實した。そのばあい、愈附傳説などとは比較にならぬ豊かな具體的な内容をそなえた扁鵲傳説が成立したのは、扁鵲の名が遍歴醫のシンボルとして機能していたからであり、シンボルであることによって數多くの遍歴醫集團の軌跡がそこに結晶することになつたからである。これがわたしの強調したかつた點であり、そのまま扁鵲傳説にかんするわたしの第一の作業假説を構成する。すなわち、扁鵲は遍歴醫集團のシンボルであり、扁鵲傳説には春秋から戰國にかけて存在した複數の遍歴醫集團の軌跡が刻まれている、と。扁鵲傳説の時間的・空間的擴がりはこの假説によって十分に説明されるであらう。

扁鵲傳説を分析するための作業假説としては、だがそれだけでは十分でない。扁鵲傳説は遍歴醫の傳説であるだけでなく、理想化された醫師の傳説でもある。ある時代の醫師の理想像は、その像をつくりあげた人びとの眼にもっとも新しいと映じ、もっとも高い評價をうけていた技術や理論の完全な體現者としてイメージされるだろう。戰國時代には遍歴醫集團が醫學の革新者として立ち現われていたとすれば、扁鵲のばあいはなおさらである。のみならず、人びとの醫術と醫師によせる願望と期待のゆえに、そこには常人にない能力の所有者というイメージが加わる。扁鵲傳説にかんするわたしの第二の作業假説は、つぎのように表現することができる。すなわち、今日伝えられた扁鵲傳説には、その記述者の時代の

醫學的状況と人びとの醫學への願望とがつよく投影されている、と。この假説は、扁鵲傳説の時代的變容のなかに醫學の展開を跡づけることができる、という主張を含意している。

7 外科醫の面目

はじめて扁鵲の名を書きとどめたのは、『韓非子』喻老篇であつた。韓非が『老子』に傾倒していた青年時代の作品であらうといわれている一篇である。④ いったい、戰國時代の思想家たちの著作に扁鵲その他の名醫が登場してくるのは、醫術と政治術の類比としてであつた。人體の病理を癒やす技術と國家の病理を癒やす技術とのあいだに、古代の思想家たちは本質的な共通性をみてとつたのである。

扁鵲が蔡の桓公にお目通りした。前に立ち、しばらくして扁鵲はいつた、「殿下は病氣をお持ちで、いまは腠理にあります。治療しなければ、病氣は深く入りこもうとするのではないでしようか。」

桓侯「わしには病氣などない。」

扁鵲は出ていつた。

桓侯「醫者ときたら欲しがって、病氣でもないのを治療して手柄にしたがる。」

十日たつて、扁鵲はまたお目通りして、「殿下のご病氣はいま肌膚にあります。治療しなければ、ますます深く入りこもうとするでしよう。」

桓侯は返事をしない。扁鵲は出ていつた。桓侯はさらに面白くない。

十日たつて、扁鵲はまたお目通りして、「殿下のご病氣はいま腸胃にあります。治療しなければ、ますます深く入りこもうとするでしよう。」

桓侯はこんども返事をしない。扁鵲は出ていった。桓公はさらに面白くない。

十日たって、扁鵲は遠くから桓侯を見かけると、踵を返して歩き去った。桓侯はわざわざ人をやってわけを尋ねさせた。

扁鵲「病氣が腠理にあれば、湯熨で治せます。肌膚にあれば、鍼石で治せます。腸胃にあれば、火齊で治せます。骨髓にあれば、それは司命の神の領分で、手のうちようがありません。現在は骨髓にあります。わたしはそこでお願ひしなかったのです。」

五日たって、桓侯は體が痛くなり、人をやって扁鵲をさがさせたが、すでに秦に逃亡してしまっていた。桓侯はとうとう亡くなった。

いうまでもなく、上手な醫者は病氣を治療するばあい、まだ腠理にあるうちに施術する。これはすべて問題を小さなうちに處理するのである。いったい事柄の禍福の成り行きにも、人體の腠理に相當する局面がある。そこで、聖人は早目にとりくむ、といわれるのである。

ここでまず注目しておきたいのは、桓侯の「醫の好むや」ということばである。劉向の『新序』卷二・雜事に引く同じ文章に「醫の利を好むや」とみえるのを俟つまでもなく、好むのは報酬である。『史記』貨殖列傳において司馬遷は指摘する、「醫術その他各種の技術に携わるひとが、精神を磨りへらし能力の限りをつくすのは、報酬に莫大な財を得ようとするからだ」と。司馬遷が擧げているのは醫師でなく馬醫の長里の例だが、かれはその「淺方」（つまらぬ技術）のおかげで、相圖に鐘を撞くほどの大邸宅に住んだという。荀卿が指摘するように「良醫の門に病人多し」（『荀子』法行篇）はとうぜんとして、前漢の桓寬の表現を使えば、藪醫者も「醫を爲すこと以て拙にして、また多く謝を求め」（『鹽鐵論』卷六・疾貪）るありさまであった。戰國時代には、醫師は「貨殖列傳」中の人物となりうる、實入りの多い職業として確立する。『史記』によれば、趙簡子は扁鵲に診斷の謝禮として四萬畝をあたえた。それだけに、報酬のためならなにことも厭わぬ

醫師もあらわれた。『莊子』列御寇篇のなかの莊子は、「秦王病有りて醫を召す。癰を破り瘞を潰す者は車一乘を得、痔を舐むる者は車五乘を得。治むる所愈いよ下りて、車を得ること愈いよ多し」と峻烈に言い放つ。桓侯のことには、利益の虜となって狂奔した當時の醫師たちにたいする、韓非のまごうかたない侮蔑がこめられている。

醫術に目を移そう。病氣の進行第一期の「腠理」は肌目、ここでは皮膚を指す考えていい。「湯熨」の湯は、熨との組み合わせからみて、湯液すなわち煎じ藥でなく、入浴する湯にちがいない。どちらも外から體を熱める療法である。韓非の時代に藥湯があつたことは「五十二病方」からわかる。一例をあげれば、疥癬には桃の葉を煮た湯に入ると瘡みがとれるという⁵⁰。熨はいわゆる溫濕布の類、韓非の時代の熨法はおなじく「五十二病方」によってうかがうことができる。たとえば、鹽を黄色くなるまで熬り、布に包んでさつと酒にひたし、なめした皮で蔽つて體に當て⁵¹、あるいは小さな橢圓形の石を燒き、さつと酢にひたして患部に當てる⁵²。第二期の「肌膚」の肌は肌肉、膚はふつうなら皮膚だが、腠理と區別し、治療に鍼石を用いるというのだから、肌膚という語で皮下組織から筋肉にかけてのあたりを指したのである。「鍼石」は鍼法用の石針と解釋されているけれども、そうではない。詳しくはあとで述べる。第三期の「腸胃」はひろく内臓一般を指すと解釋しておいていい。「火齊」はおそらく製法に由來する名稱であろう。液狀の飲み藥の一種である。煎じ藥と藥酒の中間に位置づけられていたが、詳しいことはわからない。湯液および藥酒という二つの劑形が發達してゆくにつれて獨自性を失っていったのであろう、前漢末までにはすがたを消した⁵³。

皮膚の病氣なら入浴や熨法、筋肉のあたりまでなら鍼石、内臓なら飲み藥で治せる。この文章が重要なのは、司馬遷が「扁鵲傳」を構成するための素材としたからばかりではない。そこに韓非の時代の疾病觀と治療法が明確に語られているからである。

病氣は時間がつれて體表から體內へ進んでゆく。體表に近いところにあるときは病氣は軽く、體內の深部に入るにしたがつて重くなる。治療はできるだけ初期の、病氣がまだ體內に深く入りこむまえに施さなければならぬ。後世に

いたるまで中國の疾病觀と治療の手順の原則となつた考えかたが、ここでは腠理・肌膚・腸胃・骨髓という病氣の發生部位の深さと、それに對應する湯熨・鍼石・火齊という難易度や効果を異にする技術とによって、具體的に表明されている。このような考えかたは、じつは「病膏肓に入る」と診斷した醫緩にすでに萌芽していた。蔡の桓侯を診察した扁鵲であれば、時代的には醫緩に一世紀ほど先立つにもかかわらず、思想的にはまぎれもなくその後裔であつた。

それだけではない。この扁鵲は診斷家であるまえに透視者であつた。かれは患者に面して立つだけで、いや遠くから瞥見しただけで、病氣の所在と進行の度合いを見抜いてしまう。韓非はそれを明示的に強調はしていない。しかし、やがて司馬遷がそこから透視者扁鵲の劃然たるイメージを引き出すことになる。診斷家＝透視者という點でも、この扁鵲は醫緩の後裔であつたといえよう。

『韓非子』は「安危篇」においてももういちど扁鵲に照明する。そこに浮かびあがるのは、扁鵲のもうひとつの顔である。聞くところによれば、むかし扁鵲が重い病氣を治療するときは刀で骨を刺し、聖人が危機に立つ國を救うときは耳に逆う忠言を聞いたという。骨を刺すから體はちょっと痛いけれども、そのひとは長期にわたる利益があり、耳に逆うから心はいささか抗うけれども、國には長期にわたる福利がある。そこで重病人が利益を受けるには痛みに耐えねばならず、勇猛な君主が福利を受けるには耳に逆う忠言を聞かねばならぬ。痛みに耐えるからこそ扁鵲は技術の粹を發揮できるし、耳に逆うからこそ吳の伍子胥の忠もむだにならぬ。これが君主は命長く國家は平安である道なのだ。病氣になつて痛みに耐えなければ扁鵲の技術はむだになるし、危機に立つて耳に逆う忠言を聞かなければ聖人の意圖はむだになる。そんなことでは、利益は長續きせず、功名は長持ちしない。

扁鵲の治療技術の粹とされる「刀を以て骨を刺す」とは、いったいどんな病氣のどんな治療法なのだろうか。それを示唆する文章が、『韓非子』外儲説右上篇にある。

「いたい瘰癧や疽の痛さ」とくると、「骨髓を刺す」治療を受けるのでなければ、胸が苦しくて體を支えておれないほど

である。こんな状態にならなければ、醫者に半寸の砥石を打ちこんでもらうことなどできるものではない。⁵⁵

瘰癧は化膿性疾患であり、根の深い悪性の腫瘍である。砥石はスプーン型の兩刃の手術用具、化膿した腫瘍を切開し、膿を摘出するのに用いる。その刃の幅が半寸、一寸は指一本の幅をあらわす単位。「半寸の砥石を以て之を弾く」とあるから、この用具は切るといふよりも打ちこむようにして患部に刺したのであろう。患部のいちばん深いところまで、ほとんど骨に達するまで深く刺す、それが「骨髓を刺す」という表現の意味するところにちがいない。

當時、手術用具には片刃の刀と兩刃の砥石の二つがあった。砥石は砒（礞）石・鑛石・鍼石などとも呼ばれた。「五十二病方」では、刀はいぼ痔の切除などに使われているが、「安危篇」の「骨を刺す」が「外儲説右上篇」の「骨髓を刺す」と同じことを意味しているとすれば、患部の位置や状態によっては刀が使われるばあいもあったのだろう。「喻老篇」に病氣が「肌膚に在るは、鍼石の及ぶ所なり」というのも、化膿性疾患の切開を指しているとみていい。この時代にはまだ鍼法は生まれていなかったのである。⁵⁶

韓非は扁鵲の話をなんのことわりもなしに引き合いに出している。名醫扁鵲の名はすでにひろく知られていたのである。しかも、それは體の深部にできた腫瘍の切開の名人としてであった。そのことを『韓非子』とそれほど距たらぬ時期の著作『戰國策』がはっきりと立証する。

あるひとが韓の相國にいった。「ひとが扁鵲をありがたがるのは腫瘍があるためです。扁鵲をありがたがらせようとしても、腫瘍がなければだれもありがたがりますまい。」（韓策・三）⁵⁷

『戰國策』には扁鵲の挿話がもうひとつみえている。

醫師の扁鵲が秦の武王にお目通りした。武王が疾患をみせると、扁鵲は治療させてくださいといった。ところが側近が、

「殿下の疾患は耳の前、目の下にあります。治療してもきつと癒るとはかぎりません。耳が遠く目が霞むようにお

なりでしょう。」

殿下はこれを扁鵲に話した。扁鵲は怒ってその石をほうり投げた。

「殿下はよくわかった者と相談しておきながら、なにもわからない者と臺無しになさる。そんな心構えで秦國の政治をみられるようでは、殿下はいっぺんに國を亡ばされますぞ。」（秦策二）

「石」という醫療用具は、「五十二病方」や『黃帝內經』などでは熨法に用いられ、砭石のような手術用具とははっきり區別されている。焼いて患部を暖める用具が石なのである。あるいは患部を冷やすのにも役立ったかも知れない。さきに言及した「五十二病方」の「小橢石」が、熨法用の石の例である。しかし、ここにいる石はどうか、熨法用具ではないらしい。側近のことばからみて、化膿性疾患を切開する砭石と考えたい。おそらく醫書のように厳密に兩者を區別しなかったであろう。後世になると、醫書においてすら石と砭石の區別は見失われた。

『韓非子』にしろ『戰國策』にしろ、戰國末期に描かれた扁鵲像は腫癰切開の名人としてのそれだった。このイメージは、砭石による化膿性疾患の手術すなわち砭法が、その際立った治療法として人びとの眼に映じていたことを、言外に物語っている。同時に、戰國末期の思想家たちが求めていたのは、國家や社會の病患に深くメスを入れ、人びとにささか苦痛をあたえようと、内部にたまった腐った膿血を摘出できるような政治家であった。だからこそ、外科醫のイメージによって名醫像が造形されたのである。とはいえ、たんなる腫癰の切開や痔核の摘出のような小外科でなく、今日にいう外科醫のイメージが扁鵲に附與されるには、なお數世紀を俟たなければならない。

8 變貌する傳説

前漢代に入ると、政治術はかならずしも中心的な關心事ではなくなる。生きるに價するもっと個人的な空間もある。前

漢初の陸賈（一228〜一142の間に在世）の『新語』資質篇の説話を讀んでみよう。

むかし扁鵲は宋に住んでいたが、宋の君主にたいして罪を犯し、亡命して衛に行った。衛のひとで死にかけている病人がいた。扁鵲はその家にやってきて治療を申し出た。病人の父親は扁鵲にいった。

「わが子の病氣はたいへん重く、ちょうど良醫を迎えにやって治療しようとしていたところです。先生にはとても治せません。」

申し出をことわって診療させず、そこでシャーマンに神の助けと子の命を請わせ、呪い^{まじな}で扁鵲に應えさせた。病人はとうとう亡くなった。シャーマンには治せなかったのである。

いったい扁鵲が天下の良醫でありながら靈巫と技術を競えなかったのは、診療させる側がよく理解しているか否かにかかっていた。「事は遠きを求めて近きを失い、廣く藏して狭く棄つ」といわれるのは、こういうことなのだ⁵⁹。

『新語』における扁鵲は、薬を用いて治療する醫師であつたらしい。「術事篇」にいう、

事を制する者は其の則に因り、薬を服する者は其の良に因る。書必ずしも仲尼の門に起らず、薬必ずしも扁鵲の方に
出でず。

と。外科の執刀者から内科の良薬の処方者へ、扁鵲の治療技術の變容ないし多様化がはじまっている。のみならず、扁鵲の處方は孔子の教えとおなじく、據るべき準則とみなされている、唯一の準則でないという限定つきではあるけれども。

ふいにあらわれて瀕死の重病人を救う名醫扁鵲、のちに中世の民衆に浸透してゆく扁鵲像が、『新語』にはほのみえていた。それはまもなく『韓詩外傳』において、「能く死人を起たす」扁鵲として具體的に結晶する。

扁鵲は鏡に滞在していた。そのとき鏡侯の世繼ぎが急に病氣で死んだ。扁鵲は宮殿まで行って、こういった。

「國內であわただしく墳墓が築かれるとわたしは聞きましたが、なにか突然のことがあつたのですか。」

「お世繼ぎが急に病氣が亡くなられたのです。」

扁鵲「中に入って、鄭の醫師秦越人がお治ししましょう、と申し上げてください。」

醫術に心得のある庶子が出てきて、答えていった。

ここで庶子はすでに引用した弟父と愈跗の話をもちだし、たたみかけていう。

中庶子「もしあなたの技術のようであれば、たとえていえば筒で大空を覗き、錐で大地を刺すようなもの、覗く對象は大きくて見える部分は小さく、刺す對象は大きくて當たる部分は小さい。あなたの技術のようであれば、子供を變えることすらできますまい。」

扁鵲「そうではありません。物事にはいうまでもなく、盲滅法に投げて蚊の頭に當たることもあるし、目隠しして白黒がわかることもあります。そもそもお世繼ぎの病氣はいわゆる尸蹶というものです。そうでないと思われるならためしに中に入ってお世繼ぎを診察してごらんさい。太股のあたりが温かく、耳はしくしくと泣いているような音がするでしょう。こういうばあいは、みな活かすことができます。」

中庶子はそこで中に入って世繼ぎを診察し、病氣のことを號侯に告げた。號侯はそれを聞くとはだしで立ち上がって門までやってきた。

「先生にははるばるとかたじけなくも私をお尋ねくださいました。先生が幸いにして治してくださいれば、短命の汚ない土くれにすぎない子も、天地長久の恵みをうけて一人前になれるでしょう。先生が治してくださいたらなければ、犬や馬を先導にして谷に填めることになります」。言葉をおわらぬうちに泣き出して襟を濡らした。

扁鵲はなかに入り、礪石で鍼を砥ぎ、三陽五輸のつばに鍼を刺し、先軒の竈と八拭の陽を作った。弟子の子同は藥をあたえ、子明は陽脈に灸をすえ、子游は按摩をおこない、子儀は魂を呼びかえし、子越は體を扶けおこした。こうして世繼ぎは生きかえた。天下の人びとはそれを聞き、扁鵲は死人を起たせることができるかとれもが考えた。

扁鵲「わたしには死人を起たせることはできない。生きるはずのひとを起たせただけのことだ。死人にたいしてさ

えなお投薬できる。まして生きているばあいにはな。」

「目を掩って白黒を別つ」というのは透視者の能力である。この能力はやがて司馬遷によって極度に強調されることになる。だが、ここでわたしが注目しておきたいのは、むしろかれが施した治療法のほうだ。

ここにいう「鍼」は、手術用具だったむかしの鍼石でなく、鍼治療に用いられる鍼である。そのことは「三陽五輸を取る」という表現によって確められる。「三陽五輸」がつぼを指すのは疑いを入れず、「取」はつぼに鍼を刺す操作を意味する用語だからである。「砥鍼礪石」は「鍼を砥ぎ石を礪ぎ」と読むこともできるが、そのばあいでも鍼と石は別物でなく、「鍼石を砥礪す」という表現の修辭と解釋すべきであろう。「石」がたとえば手術用具を意味する可能性は、つづく敘述からも、また病氣の性質からいっても、まずないといっている。一方、三陽五輸がどのつぼを指すかについては、いくつかの解釋が可能である。「三陽五輸」をここでは「三陽の五輸」と解釋しておこう。「三陽」には二つの用法がある。第一は、太陽・少陽・陽明の三陽脈を指すばあい。それも足の陽脈を指すときと、手および足の陽脈を指すときがある。前者なら三脈、後者ならあわせて六脈である。第二は、太陽脈を三陽、陽明脈を二陽、少陽脈を一陽と稱するばあいの三陽一般に足の陽脈を意味するが、手・足の雙方をふくめていうこともないわけではない。これにたいして「五輸」のほうは明確である。『黃帝內經』によれば、それぞれの經脈には井・榮・輸・經・合と呼ばれる五つの主要なつぼがある。河にたとえて「出づる所を井と爲し、溜る所を榮と爲し、注ぐ所を輸と爲し、行く所を經と爲し、入る所を合と爲す」(『太素』卷二十一・九鍼要道、『靈樞』卷一・九鍼十二原)のである。この五つのつぼを「五輸」という。問題は三陽だが、わたしは足太陽脈を指すと解釋しておきたい。『黃帝內經』(『太素』卷八經脈、『靈樞』卷三・經脈)によれば、足太陽脈の「主る所の病^{つかまど}」のなかには「狂・顛疾・頭項痛」などが屬しており、尸厥の病いとかかわりを思わせるからである。

重要なのは、だがそうした細部ではない。前三世紀中葉の『韓非子』の時代にはまだ存在しなかった鍼法が、前二世紀中葉の『韓詩外傳』にはっきり記載されていること、それによればすでに多くのつぼが知られ、整理と體系化がすすんで

いたらしいこと、そして扁鵲は外科手術でなく、鍼治療の名手とされるにいたったことである。それは『韓非子』から『韓詩外傳』にいたる一世紀のあいだにおこった醫療技術の劇的な展開のまごうかたない痕跡であるにちがいない。

「先軒の竈」とはなにか。いわくありげな名稱という以外に手掛りはない。あるいは、黃帝軒轅氏に先立つ、という意味か。「八拭の陽」の陽は湯の誤りにちがいない。この説話をのちに再録した『說苑』辨物篇には「八成の湯」とみえる。湯は入浴用か内服用かのいずれかである。入浴といっても、足のような體の一部だけのこともあるから、その可能性も棄て切れない。患者の體が冷えているばあいには十分にありうる。しかし、わたしは『黃帝內經』にみえる風厥の治療法に類するものと考えたい。そのばあいには「表裏之を刺し之に湯を飲ます」（『太素』卷二十五・熱病説、『素問』卷九・評熱病論）のである。

この湯の記述からわたしがただちに想起するのは、『漢書』郊祀志にみえる新の王莽の記事である。

莽の篡位二年、神僊の事を興し、方士蘇樂の言を以て、八風臺を宮中に起つ。臺萬金に成る。樂を其の上に作し、風に順って液湯を作る。

「先軒の竈、八拭の湯」も「神僊の事」だったのではあるまいか。古代中國には「八角形の宗教哲學」^①（福永光司）とでもいふべき信念の體系が存在していた。宗教的にはその主な擔い手は、『史記』封禪書に登場するような方士たちであったが、その思想的基盤ははるかに廣く、天文學や氣象學から醫學にまでわたっていた。「八拭」ないし「八成」の「八」も、「八角形の宗教哲學」と無關係ではありえないだろう。八拭（八成）の湯は、あるいは方士蘇樂の手になる、八風に順って作った液湯の類いであつたかも知れない。先軒の竈はその湯を煮るための特別に意味づけられた裝置である。その形が八角だったということもありえよう。方士の末裔である道教徒の錬金術師は八角形の爐を用いた。^②

八卦の爐に置く。八卦とは、八角是れなり。（『道樞』卷二十九・上清金碧篇）

湯液の技術における扁鵲のイメージは、あきらかに方士のそれに重なる。「封禪書」によれば、燕（河北）・齊（山東）の

方士は、前四世紀のはじめごろから活潑な活動をくりひろげている。方術をもって周王につかえ、「鬼神の事」をおこなった蜚弘は、前六世紀後半のひとつであろうという。方士の發生の地である燕・齊が扁鵲の故郷と伝えられるのも、決して偶然ではあるまい。遍歴醫と方士とは發生において同根であったようにわたしにはみえる。それはともあれ、湯液がさまざまな種類の病氣に投與される一般的な劑形となったのは前漢代に入ってからであったことを想起しよう。さらに、鍼法派の醫師たちが好んで用いた補助的な療法に湯液があったことも記憶しておこう。⁶³『韓詩外傳』の扁鵲はまず鍼法を、ついで湯液を施す醫師として、いいかえれば、まさに前漢初期の醫師にふさわしい形象をあたえられているのである。

弟子たちの治療に移ろう。「子同藥す」は『說苑』には「子容禱藥す」とみえる。おそらく脱字があるのだろう。「子明陽に灸す」の灸法の起源は鍼法に先立つ。すくなくとも戰國時代の半ばごろまでには廣く用いられるにいたっていた。⁶⁴陽は陽脈、鍼治療を施した三陽とおなじ脈と考えていいだろう。『說苑』では「陽に灸す」は「耳を吹く」となっている。「子游按摩す」は『說苑』では「矯摩」に作っている。⁶⁵「子儀神を反し、子越形を扶く」は、子儀が「陽儀」となっているのは、『說苑』もおなじである。「神を反す」は失神したひとの意識を回復させること、「形を扶く」は體を助け起こすことであろう。新しい治療法である鍼と湯液には扁鵲がみずから手を下し、比較的古い起源をもつ灸や按摩などの技術は弟子たちにやらせる。『韓詩外傳』のこの説話には前漢初期の醫療技術の狀況があざやかに映しだされている、といわなければならない。

卓越した技術を身につけているということは、名醫の必要條件のひとつにはちがいない。だが、十分條件ではない。かつて秦の醫和は晉の平公の病因を的確に指摘し、しかも理論的に説明して、後世に名聲を馳せた。病因の認識者であり、その理論的説明者であるというイメージは、いずれ名醫扁鵲にも歸せられずにはおかないだろう。その端緒は『淮南子』秦族訓に診斷家としてあたえられている。

扁鵲をありがたがるわけは、病氣に應じて藥を調合してくれるのをありがたがるのではない。呼吸や血脈をおさえて

病氣の生じた原因を認識してくれるのをありがたがるのだ。

醫和にはなかった診断の技術が、扁鵲にはある。呼吸をかぞえ脈をとって病氣を知る、鍼灸療法とともに発展してきた獨得の脈診法である。やがて扁鵲は、中國醫學のいちじるしい特徴のひとつを形づくる、この診断法の源流とみなされるにいたるだろう。

『淮南子』の時代までに扁鵲に歸せられた醫師像は、外科醫・鍼法醫・藥法醫、そして透視者・診斷家としてのそれであった。理論家としての扁鵲はまだ豫感にとどまっている。こうした素材ないしイメージを使って、司馬遷はかれの「扁鵲傳」を構成してゆくのである。

9 透視と脈診

司馬遷が醫師扁鵲のなかに見出したものはなんであったか。それはなによりもまず透視者、患者の身體の内部を透視するX線的能力の所有者にして、かつ患者の内面でおこっている心的現象の洞察者であった。治療技術者であるまに透視者であること。患者の身心の透視は、醫師として身につけた技術を最大限に效果的に活かす道を開くだけではない。病氣の診断、病因の認識、症候の理論的説明、病氣の経過の豫測も、それによって飛躍的に確實さを増すだろう。身心の透視は醫學におけるいわば二〇世紀的課題である。古代においては、それは空想と願望の領分であり、奔放な想像力だけがイメージを具象化できる対象であった。司馬遷は扁鵲傳説のなかに想像力を遊ばせる恰好の素材をみた。「扁鵲傳」の讀者はいきなり扁鵲の透視者開眼という核心的な主題に引きずりこまれる。

はじめから「扁鵲傳」を讀んでゆこう。

扁鵲は勃海郡の鄭の人である。姓は秦氏、名は越人。若いころ、あるひとの宿舍の管理者となったが、そこには賓

客として長桑君が滞在していた。宿舍内では扁鵲だけがかれを奇人と認め、丁重にもてなしていたし、長桑君のほうでも扁鵲が只物でないのを知っていた。こうしたつきあいが十餘年つづいたある日、長桑君は扁鵲を呼んでひそかに對座し、そつとこう話しかけた。

「わしは祕傳の醫術を心得ているが、年をとったし、きみに傳授しようと思う。きみはひとに洩らしてはならぬ。」
扁鵲「つつしんで仰せにいたします。」

そこではじめて懷中の藥をとりだし、扁鵲にあたえた。

「これを上池の水で三〇日間飲むと、物を見抜けるようになるはずだ。」

かくて祕傳の醫術の書をすっかりとりだして扁鵲に授け、ふいに姿を消した。とても人間とは思えない。

扁鵲は言われたとおりに三〇日間藥を飲むと、塀ごしにひとが見える。その視力で病人を見ると、五臓にできた病患のかたまりがまる見えである。しかし、ただ脈を診れば病患がわかると稱していた。

「殆ど人に非ざる」長桑君がそなえていたのは一種の呪術的能力である。遍歴醫の長桑君は晩年、あるひとに客として迎えられ、そこに長期滞在していたらしい。弟子たちもいたにちがいないが、後繼者にふさわしい人物をかれらに見出すことはできなかった。扁鵲への醫學の傳授にあたつて長桑君が實行を命じたのは、他人に洩らさぬという誓約、ことばを換えていえば、みだりに洩らしたときはいかなる結果をも甘受するという誓約をともなった、呪術的な儀禮であった。特定の聖なる水で特定の藥を特定の期間飲む。このひと組みの呪術的行爲からなる傳授の儀禮^⑧を通過することによって、『史記』の注釋家、唐の司馬貞の「索隱」によれば、扁鵲は「神に通ずる」眼力を獲得したのだった。

「上池の水」とはなにか。舊説によれば「未だ地に至らざる」水のこと、おそらく露や竹木のうえの水を容器にうけるのであろう、と「索隱」はいう。おなじく張守節の「正義」によれば「天露の水」である。雨水という説もあるが、わたしは露をとる。『楚辭』離騷は歌う、

朝には木蘭の墜露を飲み

夕には秋菊の落英を餐う

と。露は清淨さの象徴である。それはひとを長命にする。『莊子』逍遙游篇にみえる藐姑射の山の神人は「五穀を食わず、風を吸い、露を飲む」。『洞冥記』によれば、漢の武帝は東方朔を吉雲國に遣し、その地の草木に著いている五色の露を求めさせた。東方朔は「玄黄青露を得て、これを琉璃の器に盛り、以って帝に授く。帝あまねく群臣に賜う。露を得て嘗せし者は、老者みな少く、疾病みな愈ゆ」（『太平御覽』卷二二・露引）。長生させる力は病氣を癒す力でもある。のみならず、露はひとの視力を増大させる。『述仙記』は露による洗眼の習俗を傳えている。「八月一日、五明囊を作り、百草頭の露を盛取し、之を以って眼を洗えば、眼明らかなり」（同）。三〇日はひと月、月の満ち欠けの周期である。それは生死のサイクルを象徴する。『楚辭』天問に問う、

夜光なんの徳ありて

死して則ちまた育する

と。『釋名』は月と晦朔の語義をこう説明する。「月は闕なり。言は満つれば則ち復た缺くるなり」、「朔は月の名なり。朔は蘇なり。月死して復た蘇生するなり。晦は盡の名なり。晦は灰なり。火死して灰と爲る。月光盡くるは之に似たり」。長桑君が上池の水で藥をひと月飲ませたのは、透視力をそなえた人間として扁鵲を再生させるための儀禮であった。

司馬遷は、『淮南子』にいう脈診家扁鵲をはるかに突き抜けたところに、かれの扁鵲像を造形しようとしている。扁鵲はむろん脈診の大家である。だが、ほんとうは脈を診る必要などない、内臓といえども透視できる、脈診はかれにとって透視力の隠れ簍にすぎないのだ、と司馬遷はいう。當時、脈診は比較的新しく發展してきた診断法であった。司馬遷の脈診へのこだわりは、脈診にすぐれていることが名醫の條件とみなされていたことを、逆に物語っている。

中國醫學の脈診法は、脈の理論にもとづくきわめて特異な診断法である。その理論によれば、體內には脈と呼ばれる、

陰陽の氣の通路が走っている。身體を縦に走る主要な脈を経脈といい、經脈のあいだを結ぶ脈を絡脈という。診斷の基礎になるのは、太陰・少陰・厥陰の三陰脈と太陽・少陽・陽明の三陽脈であり、それぞれ手に走る手脈と足に走る足脈があるから、あわせて十二經脈となる。戰國末期の馬王堆漢墓出土醫書にはまだ十一脈しか記載されていないが、前漢末までに編集された『黃帝內經』にあつては、すでに完備した十二經脈の體系ができあがっていた。經脈の病理學によれば、これら十二の經脈はそれぞれ異なった一群の病氣をつかさどっている。あるいは、病氣はすべて十二經脈のどれかに屬している、と表現してもいい。いま病氣aが脈Aに屬しているとしよう。a病にかかると、A脈の脈動に亂れが生じ、さらにA脈とそれ以外の脈との關係にも變化があらわれる。醫師は脈をとり、その亂れや變化を読み、病氣の診斷を下す。しかも、そのばあいの治療は、主としてA脈のつばに鍼を刺し、補助的には灸をすえることにあるのだから、この醫療體系において決定的な鍵を握っているのは脈診である、といつても過言ではない。⑨ちなみに、脈を發見し脈診法を編み出したのは灸法の醫師たちであり、馬王堆漢墓からは脈診の簡單な原則を書いた醫書が出土している。

扁鵲を始祖と仰ぐ學派の醫師たちが、脈診を中心とする診斷法の發展に寄與したということは、大いにありうる。東晉の王叔和の『脈經』卷五には、扁鵲の名を冠する四篇の文章、「扁鵲陰陽脈法」・「扁鵲脈法」・「扁鵲華佗察聲色要訣」・「扁鵲診諸反逆死脈要訣」が收められている、これらの文章には明らかに漢代の筆が加わっており、また『黃帝內經』の文章なども混入している。しかし、その核になっているのは、おそらく扁鵲學派の文章であろう。あるいは『漢書』藝文志にみえる、いまは失われた『扁鵲內經』の一部がそこに傳えられているのかも知れぬ。ともあれ、前漢初期の扁鵲學派は脈診や顔色を診る色診などの診斷法にすぐれ、黃帝學派のような他の學派にも大きな影響をあたえていたものではあるまいか。そう假定すれば、『淮南子』や『史記』において扁鵲が脈診の大家として登場してきた理由を十分に説明できよう。逆にいえば『淮南子』や『史記』の扁鵲像は、戰國時代に生まれた脈診法が目覺しい展開をみせるのは前漢代に入ってからであつたことを、示唆している。

導入部につづく第一の診療説話、趙簡子の話をとおして、肉體の透視者扁鵲はさらに内面の洞察者として讀者のまえに投げ出される。

醫師になつて齊にもいたし、趙にもいた。趙にいたとき扁鵲と號した。

晉の昭公の時代には、大夫たちが強くて公族は弱く、趙簡子が大夫として國事をひとりできりきりしていた。簡子が病氣になり、五日のあいだ人事不省であつた。大夫たちは心配して、扁鵲を呼んだ。扁鵲は部屋に入り、病氣を診察して出てきた。董安于が扁鵲に尋ねると、扁鵲はいった。

「血脈は正常ですから、いぶかるにはおよびません。むかし、秦の穆公があるときこうなり、七日たつて目を覺ました。目覺めた日に公孫支と子與にこう語りました、「わたしは天帝のところに行つて大いに樂しんできました。長逗留したのは、天帝にたまたま教えを受けていたからだ。天帝はわたしにこういわれた、晉國は大いに亂れようとしており、五代のあいだ安定しないだろう。その後、覇者になるだろうが、その人物は老齡にならないうちに死ぬだろう。覇者の子が父に代つて諸侯に號令するだろうが、その國を男女の別がないようにしてしまうだろう、とな」。公孫支はその言葉を書きとつて藏っておきました。秦の豫言書はこうして生まれました。かの獻公の亂や文公の覇、それに襄公が秦軍を殺に破り、歸國してから淫亂をほしいますに似たことは、あなたのお聞きおよびのとおりです。いま主君の病氣はそれと同じです。三日とたたぬうちに、きっと癒ります。癒ればきつとなにかおっしゃるでしょう。」

二日半たつて、簡子は目を覺まし、大夫たちにこう話した。

「わたしは天帝のところへ行つて、大いに樂しんできました。もろもろの神といっしょに天の中央の鈞天に遊んだ。いろいろな樂器、さまざまな音樂、あらゆる舞踊があつたが、夏・殷・周三代の雅樂とは似ておらず、その音聲はひとの心を感動させた。一頭の熊があらわれて、わたしを引っぱらうとする。天帝はわたしに射てと命じた。熊に中り、熊は死んだ。鰐ひぐまがでてきた。わたしがまた射つと、鰐に中り、鰐は死んだ。天帝はたいへん喜ばれ、わたしに二組み

の箱を賜ったが、どちらも對になっている。わたしは天帝のそばに子供がいるのをみた。天帝はわたしに一匹の狄産の犬をあずけて、「おまえの子供が壯年になったら、この犬を與えるように」といわれた。天帝はわたしにこう話された、「晉國は代々衰えてゆこうとしており、七代で亡びよう。嬴姓（趙氏）は周を范魁の西の地で大いに破るだろうが、その地を保有することはできないだろう」と。

董安于是言葉をうけ、書きとって藏いこみ、扁鵲の言葉を簡子に話した。簡子は扁鵲に四萬畝の田を賜わった。

「五日人を知らず」という記述について、「索隱」は「案ずるに韓子に云う、十日人を知らず」と。記すところ異なる」と注している。現存する『韓非子』にはこの説話はみえないが、司馬貞の証言を信ずるならば、出典はそこにあったのである。司馬遷は『韓非子』の話に手を加えて「趙世家」と「扁鵲傳」の素材とした。兩篇における取り扱いかたのちがいについては、すでに述べたから繰り返さない。わたしにとって最大の關心事は、韓非の文章を司馬遷がどう書き變えたかにある。司馬貞はそれ以上の証言を残していないが、たんに十日を五日に改めたにはとどまらなかったであろう。すくなくともひとつ、その証據が文中にある。

この物語において、扁鵲の役割はかならずしも醫師にしか果せないものではない。過去の史實に詳しい人物が病人の枕元に立って、「かつて秦の穆公がこういう病いにかかったと聞いている」といったとしても、物語は不自然でなく成り立つ。事實、ここで扁鵲が醫師であることをしめているのは、「血脈治まる（血脈は正常です）」という診断のことばだけなのである。脈診法からいえば、それは「人の形病みて脈病まざるを生と曰い、脈病みて形病まざるを死と曰う」（『難經』第二十一難）という原則の具體的な適用例であるが、この診断は物語の展開にとって本質的な意味をもっていない。むしろそれはべつの物語である導入部の透視者開眼說話にみえる、透視者であることを隠すために「特に脈を診るを以て名と爲」したという、扁鵲の醫師としての生きかたにこそ對應している。「血脈治まる」の一句は、「扁鵲傳」に物語の一貫性をもたせるために、司馬遷が挿入したことばであったにちがいない。この一句によって、扁鵲の能力とそれゆえに選んだ

生きかたとが検証されるのである。

「血脈治まる」を司馬遷の加筆とみる根據は、それだけではない。さらに第一に、血脈という概念がはじめて文獻にあらわれるのは、秦の呂不韋の『呂氏春秋』においてであった。⁷¹すなわち、「血脈壅塞す」(卷二・仲春紀・情欲篇)、「血脈は其の通せんことを欲す」(卷二〇・恃君覽・達鬱篇)、と。もっとも、血管の意味での「脈」は、『春秋左傳』僖公十五年の「張脈」(膨張した血管)が初出である。しかし第二に、司馬遷は齊(蔡)の桓侯の說話において、『韓非子』の文章には「肌膚」とあったのを「血脈」と書き改めている。脈診を連接要素として說話をつなぎ傳を構成しようとする司馬遷の意圖はここにも貫かれているが、ともあれ『韓非子』のもとの說話には血脈の語はなかったと考えていい。

一句を除いて醫師であることを證明しない趙簡子の說話はこれぐらいにして、虢の太子の說話に移ろう。

その後、扁鵲は虢に滞在していた。そのとき虢の太子が死んだ。扁鵲は虢の宮殿の門まで行って、醫術に心得のある中庶子に尋ねた。

「太子はなんの病氣でしたか。國內での祈禱はただことではありませんでしたが。」

中庶子「太子の病氣は血と氣のめぐりが正常でなく、入り亂れてうまく流通せず、突然體外に出てしまい、體内に障害を引き起こしました。精氣が邪氣を抑えることができず、邪氣がたまってしまうと流通しなくなったのです。そのため陽氣のめぐりが遅く、陰氣のめぐりが速くなり、そこで突然氣が下から逆上して、亡くなったのです。」

扁鵲「亡くなられたのは、いつですか。」

「鷄鳴(午前一一三時)から今までのあいだです。」

「棺に納めましたか。」

「まだです。亡くなってから、まだ半日にもならないのですよ。」

「わたくしは齊の勃海郡の秦越人と申します。家は鄭にあります。まだい子ども尊顔を拜し、御前に謁する機會は

ありませんでした。うかがえば、太子は不幸にして亡くなられたとか。わたくしが生かしてさしあげます。」

「先生、大ぼらではないでしょうな。どうして太子を生かすことができるなどといわれるのですか。」

このあとに中庶子は俞跗の話もちだすのだが、まずこの導入部を『韓詩外傳』と比較してみよう。墳墓を祈禱に變えるなど、劇的效果をねらった司馬遷の状況設定は周到である。『外傳』では扁鵲が名乗ったあとに應待にでくる中庶子を最初から登場させ、「突然病氣で亡くなられました」という門番の簡単な答えに代えて、氣の理論による説明をおこなわせる。それは戰國末期から前漢初期にかけて醫學の諸學派が競って展開してきた理論に一應はもとづくものであった。といつても、専門的な立場からみれば、一知半解の説明にすぎなかったであろう。その中庶子の説明を伏線として、扁鵲の脈の理論による診斷が導き出されることになる。

中庶子は俞跗の卓越した治療技術を列擧したのち、「こんなこともできないで生き返らせるといわれるのなら、莫迦莫迦しくて子供にもいえません」と、扁鵲の申し出を一蹴する。上古の弟父、中古の俞跗という二人の巫醫が上古の俞跗という一人の外科醫に統合されていることは、すでに述べた。司馬遷はここで扁鵲に、わたしは外科醫ではない、診斷家ではない、一箇の透視者である、と宣言させる。

そんな問答で日が暮れた。扁鵲は天を仰いで溜め息をついていった。

「あなたの醫術といえば、筒で天をのぞき、隙間から文様をみるようなものです。わたしの醫術は、脈を診たり、顔色を見たり、音聲を聞いたり、身體を調べたりするまでもなく、病患のありかを言い當てます。外部の症狀を聞けば内部の症狀を述べることもできるし、内部の症狀を聞けば外部の症狀を述べることもできます。病氣の証候は外面にあらわれるものであり、千里の道を應診に出かけなくても、診斷できるばあいがきわめて多く、隠せるものではありません。わたしの言葉がうそだというなら、どうか中へ入って太子を診察していただきたい。きつとその耳が鳴り、鼻がふくらむ音が聞こえるでしょう。その股間を陰部までなでゆくと、きつとまだ溫いでしょう。」

中庶子は扁鵲の言葉を聞くと、目はくらんで瞬かず、舌はこわばって動かない。そこで中に入り、扁鵲の言葉を號君に報告した。^⑪

「管を以って天を窺う」とは、『韓詩外傳』では中庶子が扁鵲にむかっていうことばである。そのことばを司馬遷は逆に扁鵲に投げ返させる。切脈・望色・聽聲・寫形の四つの診斷法によらず、應診するまでもないと高言する扁鵲は、むしろ司馬遷の創作であつた。

つづいて號君が登場し、扁鵲に挨拶して診療を求めるのだが、その場面はとぼして、^⑫扁鵲の診斷と病理學的説明に移ろふ。すでに中庶子がひとつの説明を試みている。司馬遷のねらいは、それと對比することによって、扁鵲の診斷家ならびに理論家としての眞面目を照明しようとするところにある。前段につづいて、司馬遷がまったく新たに書き加えた部分であるのは、いうのでもない。『韓詩外傳』では、扁鵲はたんに尸蹙という病名を中庶子に告げたにすぎなかつた。

扁鵲「太子の病氣のようなのが、いわゆる尸蹙です。夫れ陽、陰中に入るを以って、胃を動かし、中經・維絡に纏縁し、別かれて三焦・膀胱に下る。是を以って陽脈下遂し、陰脈上爭し、會氣閉じて通せず、陰上つて陽内行し、下、内鼓して起たず、上、外紹して使を爲さず。上に絶陽の絡有り、下に破陰の紐有り、破陰絶陽、(の)色(すでに)廢し、脈亂る。故に形靜かにして死狀の如し。太子未だ死せざるなり。夫れ陽を以って陰の支蘭藏に入る者は生き、陰を以って陽の支蘭藏に入る者は死す。凡そ此の數事は、皆な五藏、中に蹙するの時、暴に作るなり。良工は之を取り、拙者は疑殆す。」^⑬

讀み下したのは、要するに意味がよくわからず、しばしば讀みかたさえはっきりしないからである。

「陽、陰中に入る」は、張守節「正義」の引く『八十一難』に「脈、陰の部に居り、反つて陽脈見るる者は、陽、陰中に入ると爲す。是れ陽、陰に乗ずるなり。(中略)脈、陽の部に居り、而して陰脈見るる者は、是れ陰、陽に乗ずるなり」とみえるとおりであらう。脈診からいえば、陰脈であるはずなのに陽脈の証、今日ふうにいえば陽脈に特徴的な脈波があ

らわれる。氣の理論でいえば、陰氣のあるべきところに陽氣が入りこんだのである。

「中經・維絡に續縁す」。中經は經脈、維絡は絡脈、續縁は纏縁におなじく、まつわる意というのが、ふつうの解釋である。維を陽明經とする見解もある。しかし、まったくべつに「縁に纏^{まっか}り、經に中^{あた}り、絡に維す」と讀むひともいる。そのばあい、縁は胃を指し、維は維持する意だという。要するに、『黃帝內經』をはじめとする現存の醫書にこれらの概念はみあたらず、正確な意味もわからない。

「別れて三焦・膀胱に下る」。別かれて下るのは脈の分流である。三焦は、消化・循環・泌尿器系の器官のもつ生理學的機能のうちの三種を特定の部位が擔っていると考へて、それらの部位を上・中・下の三焦と呼んだのである。上焦は咽喉から胸膈にいたる部分であり、その主な機能は水穀の精氣を全身にゆきわたらせ、肌膚や骨節の榮養をたもたせることにある。中焦は腹腔の上部である。飲食物を消化し、糟を流し去り、残りをエキスと化し、肺に送りこんで血に變化させ、また津液を作り出すのを、主要な機能とする。下焦は腹腔の下部、その機能は清んだ液體を濁った固形物から分け、膀胱に導き、排泄することにある。⁽¹⁾このように三焦は清んだ精なる氣や液を生成し處理する、個個の器官を超えた機能的なまとまりをもつ部位といえよう。

「陽脈下遂し、陰脈上爭す」。遂は墜に同じ。陰氣が下行せず、反對に逆上し、下部が虚になったところへ陽氣が流れこむ、と解釋されている。そういうことだろう。

「會氣閉じて通ぜず」。「正義」は會氣を『難經』四十五難にいう八會の氣とみる。「府會は太倉、藏會は季脇、筋會は陽陵泉、髓會は絶骨、血會は鬲俞、骨會は大杼、脈會は大淵、氣會是三焦。此れを八會と謂う」。複数の脈の氣がひとつに會し、あるいはひとつの脈の氣が外に發出するつぼだという。一般に、會はつぼを意味する。『難經』によれば、「熱病内に在る者」はこの八會の「氣穴」に鍼をうつ。發熱をひきおこしている氣を外に發散させるのである。藏會・俞會などの概念は『黃帝內經』にみえているから、すでにそのような考えかたがあったのは確かであろう。八會という組み合わせ

が司馬遷の時代に成立していたかどうかは疑問だが、文脈からみれば、會は脈の氣が外に發出する穴にちがいない。

「陰上りて陽内行し、下、内鼓して起たず、上、外絶して使を爲さず」。陽が内行するとは、會穴が塞がっているために陽の氣は外に出られず、陰の氣が體の上部に昇ってしまったあの脈のなかをぐるぐる回っているというのであろう。その結果、下部では外側にあるべき陽氣が内側にこもって鼓動し、外に發出せず、上部では内側にあるべき陰氣が外側を占めていて陽氣を隔絶し、使者としての役割を果たさせない。たぶんそんな意味だろう。

「上に絶陽の絡有り、下に破陰の紐有り」。絡は絡脈、『黃帝内經』では一般に毛細血管を指しているように思える。紐は「正義」の引く『素問』に「赤脈なり」。このことは現存する『素問』にはない。紐という概念は『靈樞』にみえるけれども、そこでは筋にかかわる用語である。血管にちがいないが、絡との區別はわからない。いずれにしろ、上部の血管は陰氣に、下部の血管は陽氣に占められるという異常な状態を、繰り返して表現したのである。ちなみに、『淮南子』原道訓に「破陰・墜陽」という語がみえる。高誘の注によれば、「陰氣相薄^{せま}る」のが破陰、「陽氣相薄^{せま}る」のが墜陽だといふ。とすれば、ここにいる破陰絶陽とはまったく異なる概念である。

「破陰絶陽、（之）色（已）廢し脈亂る。故に形靜かにして死狀の如し」。王念孫によれば、之と已は衍字である。破陰絶陽の状態にあるために、顔色はなく、脈は亂れている。しかし、「太子未だ死せざるなり」。

わたしはここでしばらく、回答を先送りしてきた問題について考えてみたい。いま理解しようと試みている扁鵲の診断を、わたしは司馬遷の時代、前漢中葉の醫學の一端をしめすものと考えている。それならばなぜ、前漢の醫書『黃帝内經』によってそのことを理解できないのか。なぜ異なった概念や説明があらわれて正確な理解を拒むのか。

その理由には、三つの場合を想定できる。第一は、一知半解の素人の記述にありがちな誤りがあるばあい。もしそうであれば、説明には混亂が生じて、異なる用語がいくつも使われる可能性は少いだろう。実際にはその逆である。第二は、現存する『黃帝内經』に記載されているような理論と技術が成立する以前の醫學を「扁鵲傳」が反映しているばあい。

『黃帝內經』に收められた論文の大部分は、司馬遷の時代以後に書かれるか、もしくは現存する形をととのえた、と考えるのである。現存論文の著作年代は未解決の問題であり、『史記』の成書以後という想定も可能である。ただ、そのばあいには、つぎの條件を考慮しなければならない。ひとつには、黃帝學派では基本的なテキストを選定・編纂して、學生の訓練をおこなっていたこと。ひとつには、論文のなかにはひとりの執筆者によって比較的短時間のうちに書きあげられたものもあるが、複数の執筆者が長い年月にわたって加筆・増補・編集し、現存する形に仕上げたものも少なくないこと。知識の蓄積と繼承がこのような形態をとるときには、概念と説明の體系に急激な變化は生じないものと期待していいだろう。第三は、黃帝學派以外の學派の説に依據しているばあい。『漢書』藝文志・醫經によれば、『黃帝內經』・『外經』、『扁鵲內經』・『外經』、『白氏內經』・『外經』と呼ばれる著作があった。『黃帝內經』以外はすべて失われたそれらの著作を、いずれも前漢末までに編纂された論文集であり、黃帝・扁鵲・白氏三學派の著作の集大成であった、とわたしは考えている。司馬遷の時代にはこれらの書はまだ存在しなかったであろうが、のちに收録されることになる論文やその原型はすでに數多く書かれていたはずである。いったい、扁鵲學派の活動していた時代にあつて、その同時代人として扁鵲の醫學を語ろうとすれば、ひとはなにに依據するであろうか。號の太子の説話に診斷と治療にかんする文章を書き入れたさい、司馬遷が扁鵲學派の論文を參考にした蓋然性はきわめて高い、とわたしは思う。そうであれば、『黃帝內經』とのあいだに概念と説明のいずれも違いが生じてむしろとうぜんであろう。

たしかに、『扁鵲傳』にみえる用語が現存する『黃帝內經』と異なるからといって、扁鵲の説明は黃帝學派の説によつたものでない、と一概にはいえない。『黃帝內經』に腰痛を論じた一篇がある（『素問』卷十一・刺要痛篇、『太素』卷三十・腰痛）。そこには居陰・解・飛陽・昌陽・散などといった、他の篇にはまったくあらわれない脈の名稱が列擧されている。黃帝學派のなかにこうした概念を用いる一派があつたが、廣く受け入れられるところとならず、わずかにこの一篇の文章をとどめて淘汰されてしまったのであろう。同じ學派の内部でさえ、このような現象が存在していた。にもかかわらず、

わたしは依然として、「扁鵲傳」のなかには扁鵲學派の學說の一端が記されている、という考えに固執する。理由は、要するに扁鵲の傳記であり、執筆當時、扁鵲を開祖と仰ぐ一派が嚴然として存在し活動していた、と考えるからである。もしそうだとすれば、『史記』扁鵲傳は扁鵲學派の醫學の片鱗を伝える、同時代の唯一の資料ということになる。とはいえず、問題はもうすこし複雑である。扁鵲の診斷のつづきを讀んでゆこう。

「夫れ陽を以て陰の支蘭藏に入る者は生き、陰を以て陽の支蘭藏に入る者は死す」。支蘭藏は現存する醫書にまったくあらわれない概念である。「正義」は、『素問』に「支は順節、蘭は横節、陰支蘭は膽藏なり」とみえるというが、いまは確認するすべもなく、この引用文そのものの意味もわからない。べつに「陽を以て陰に入り藏を支蘭する者は生き、陰を以て陽に入り藏を支蘭する者は死す」と讀む説もある。それによれば、支はふせぐ、蘭は闌に通じ、さえぎる意、藏を支蘭するとは、五臓のはたらきを遮りふせぐ意味だというのである。この讀みかたを否定し去るほどの積極的な根據はないが、窮餘の一策の感はまぬがれない。ここではやはり支蘭藏という概念が失われてしまったのだと考えておきたい。

それにしても、「正義」に引く『素問』に現存する『黃帝內經』にはみえない概念がふくまれ、しかもそれが「扁鵲傳」の診斷の記述中にあらわれるとは、どういうことか。いまわたしが述べた、扁鵲學派の學說の一端をしめすという解釋が成り立つとすれば、そのこととどうかかわるのか。張守節のことばを信ずるかぎり、『黃帝內經』のなかにいまは失われた文章があり、そこに紐・支蘭藏の概念が使われていたと考えなければならぬ。そのうえで、「扁鵲傳」中の概念と共通する點については、三つの可能性が想定される。第一は、司馬遷が黃帝學派の淘汰されていた一派のいまは失われた文章を利用した。第二は、紐や支蘭藏などが黃帝學派の淘汰された一派と扁鵲學派とに共通する概念であった。第三は、張守節のみた『素問』のテキストのなかに、扁鵲學派の論文ないしその斷簡がまぎれこんでいた。そのいずれとも決め手はない。しかし、「扁鵲傳」のなかの診斷の部分は扁鵲學派の醫學の片鱗をいまに伝える文章である、という考えにわたしはこだわる。その理由は、くりかえしになるが、扁鵲學派が活動していた時期に書かれた扁鵲の傳記だからである。こ

れ以上に強い理由がありうるとは、わたしには思えない。

「凡その數事は、皆な五藏、中に鑿するの時、暴に作るなり。良工は之を取り、拙者は疑殆す」。鑿は、すでに述べたように、氣が逆上する状態であり、『黃帝內經』ではふつう脈についていう。五藏の内部が鑿の状態になるとは、あまり耳になじまない表現である。もっとも、そのような記述のしかたは、理論的には十分に成り立つであろう。「之を取る」は、『黃帝內經』では特定のつばに鍼を刺すことを意味する。つづけて扁鵲が施す治療法からみて、ここでもおなじ意味と考えていい。上手な醫者は鍼治療を施し、下手な醫者は孤疑逡巡して適切な治療ができない。滿滿たる自信である。鍼法にたいするこの自負は、『黃帝內經』にしばしば表白されている鍼法への自負を思わせる。鍼法の理論と技術を完成させた『黃帝內經』の著者たちとおなじ軌道のうえを、司馬遷の描く扁鵲も走っている。

こうして扁鵲は治療にとりかかる。

扁鵲、乃ち弟子子陽をして鍼を砥石に厲がしめ、以って外の三陽五會を取る。間あつて、太子蘇す。乃ち子豹をして五分の熨を爲り、八減の齊を以って和して之を煮、以って更るがわる兩脇下を熨せしむ。太子起坐して、更に陰陽に適し、但だ湯を服すること二句にして故に復す。

『韓詩外傳』と比べてみると、まず弟子が子同・子明・子游・子儀・子越の五人から子陽・子豹の二人に減っている。それに應じて、施す治療法も鍼・湯・灸・按摩・反神・扶形の六法から鍼・湯の二法に減り、熨法が新たに加わっている。司馬遷が切り棄てた四法はいずれも古くからある技術なのにあたし、取り上げた三法は前漢代に入ってから急速な發達をみた技術であった。治療への弟子の關與も、鍼を砥ぐといった助手の仕事にかぎられている。

ここに記述されている治療法が實際にどういうものであったかについては、さまざまに解釋が分かれる。まず「三陽五會」の三陽は、『韓詩外傳』の說話について述べたように、太陽・少陽・陽明の三陽脈とするか、三陽すなわち太陽脈とするかのいずれかである。五會は、『韓詩外傳』にいう五輸と同じとみるかどうかによって、大きく二つに分かれる。同

じでないとみるのは、百會・胸會・聽會・氣會・臍會の五會とする司馬貞の説。同じとみる説には、さらに二つある。ひとつは、わたしが『韓詩外傳』のところで述べた、井・榮・輸・經・合の五種のつぼとする説。もうひとつは、この五種のつぼのうち、五臟脈（肺手太陰脈・心手少陰脈・肝足厥陰脈・脾足太陰脈・腎足少陰脈）に屬する五つの輸のつぼ、すなわち肝の輸の太衝、心の輸の太陵、脾の輸の太白、肺の輸の太淵、腎の輸の太谿のいわゆる五臟の輸とする、孫詒讓の説。司馬貞説にはひとつの難點がある。それら五つのつぼの名稱はすべて後漢の『難經』以後の文獻にはじめてみえること、したがって、五會というつぼの組み合わせが前漢の半ばまでにすでに成立していたかどうか疑問であることだ。あとの二つの説はこの難點をまぬがれている。

それでは三陽と五會を結びつけたときはどうか。「三陽五會」は「三陽の五會」か「三陽と五會」のいずれかでなければならぬ。「三陽の五會」と解釋したばあい、『韓詩外傳』のところで述べたわたしの説は、三陽をどちらの意味にとろうと成り立つ。しかし、孫詒讓説は成立しない。五臟の輸はすべて陰脈に屬するつぼだからである。おなじように、司馬貞説も成り立たない。かれのいう五會には、陽脈のつぼだけでなく、陰脈のつぼや、陰陽いずれの脈にも屬しない、いわゆる奇經八脈のなかの督脈のつぼもふくまれている。

それでは「三陽と五會」だとすればどうか。孫詒讓説では、鍼を刺す場所として、陽脈については脈を、陰脈についてはそれに屬するつぼを指示しているという、ちぐはぐな話になる。司馬貞説はもう話にもならない。「三陽の五會」としたときのわたしの説がかるうじて矛盾をまぬがれているが、それも孫詒讓にしたがって五會を五輸と同じ概念と假定してのことだ。『韓詩外傳』の「三陽五輸」をなぜ司馬遷が「三陽五會」に改めたかという問題になると、すでに答えはない。ちなみに、『黃帝內經』には五輸という用語はしばしば使われているが、五會という概念はあらわれない。

とすれば、「三陽五會」は「三陽の五會」や「三陽と五會」を意味するのでなく、單一のつぼを指す用語なのではあるまいか。そう主張するのが、多紀元簡の百會説である。かれの論據は、西晉の皇甫謐の『鍼灸甲乙經』(c. +280) 卷三にみ

える、「百會、一名三陽五會」にある。百會は頭のてっぺんのつぼである。たしかに、眩暈・癲癇・精神病などの治療に使われる百會は、人事不省の尸蹇を治すにも多分恰好のつぼであろう。問題は、百會の別名として、三陽五會という名稱が司馬遷の時代にあったかどうか、だ。『黃帝內經』では、のちの百會はたんに「巔上」(てっぺん)と呼ばれている(『素問』卷十六・骨空論篇、『靈樞』卷四・經筋、『太素』卷十一・骨空、卷十三・經筋)。百會・三陽五會ともに、文獻的には『鍼灸甲乙經』が初出である。それだけではない。百會が三陽五會とも呼ばれるようになったのは、『史記』のせいであったかも知れぬ。扁鵲が治療を施したつぼは百會にちがいない、と解釋したところから、この別名が生じた可能性もあるからだ。多紀元簡説もとうてい採用するわけにはゆかない。要するに、「扁鵲傳」の三陽五會がなにを指すかはついに不明なのである。

のみならず、司馬遷は「外の三陽五會」と『韓詩外傳』になかった外字を加えているが、この「外」もなにを意味するのかわからない。「五臟、中に躋する」という、體內の深部でおこった現象に起因する病氣なのに、治療は體表のつぼに施すという、鍼法の技術の特異さと斬新さを強調するために、五臟の「中」に對比して三陽五會を「外」と呼んだのだろうか。それとも、内・外二つの三陽五會があったのだろうか。一般に、つぼは内外でなく、左右對稱に二つづつある。ただ正中線上のつぼは一つしかなく、百會はそういうつぼの一例である。

「子豹をして五分の熨を爲り、八減の齊をとって和して之を煮、以って更るがわる兩脇下を熨せしむ」。この文章もまたわからない。司馬貞によれば、「之を熨し、溫暖の氣をして五分を入らしむ」ることだという。「五分」は十分にたいする五分の意か。しかし中井積徳は、「五分は恐らく當時別に指す所有らん」と指摘する。いずれにしろ、五分という語のこういう用法は『黃帝內經』にはない。「以八減之齊和煮之」には、三つの読みかたがある。

1 八減の齊を以って和して之を煮る

2 八減の齊和を以って之を煮る

3 八を以って之を減じ、齊和して之を煮る

齊は劑、齊和は何種類かの藥材を加減して調合すること、またはそうして調合した藥。1と2では實質的な意味のちがいは生じないが、3はそれとかなりちがった操作をふくむことになる。司馬貞の「索隱」は1または2の讀みかたにしたがい、「八減の齊とは、藥の齊和の減ずる所、八有るを謂う」と注する。清の郭嵩壽の『史記札記』は、「索隱」の注を「未だ分明ならず」として退け、3の讀みかたをとり、「八を以って之を減ず」までと「齊和して之を煮、以って更るがわる兩脇下を熨す」とを、二つの異なった操作と解釋する。すなわち、鍼法を施したあとは、ただちに熨法を更るがわる用いることはしない。まず五分の熱を上限とし、五分から一分までだんだん減らしてゆく。それが「八を以って之を減ず」である。長時間熨するときは、減ずる數が多くなり、藥の氣はすこしづつ體內にゆきわたる。そのあとで藥を加え、齊和し、それを煮て、更るがわる兩脇の下を熨する。「齊和」とは調え和するといった意味、前に熨した藥といっしょに調合し、そのうえで煮て五分の熱にするのである^⑩。わかりにくい文章だが、要するに、こういうことらしい。濕布を浸す藥湯には、はじめは藥物の量や種類を少くしておき、五分の熱に温めて體にあて、濕布が一分の熱に冷えるまで長時間熨する。五分の熱のうちの四分、すなわち八割を減らすのである。つぎにその藥湯にさらに藥物を加えて藥の作用を強め、濕布を浸して兩脇の下にあて、こんどは五分の熱を保つように冷えてきたらすぐ取り替えて、更るがわる熨する。一應すじは通っているが、はたして司馬遷は短い文章のなかにこれほど複雑な操作を託したのだろうか。中井積徳は、八減にも五分とおなじく、べつの意味があったのだろうという。

『韓詩外傳』と『史記』の文章を對比してみよう。ついでに『說苑』の文章も並べておこう。

韓—先軒の竈・八拭の陽を爲り、子同藥す。

(說—先に軒光の竈・八成の湯を爲り、(中略)子容禱藥す。)

史—子豹をして五分の熨を爲り、八減の齊を以って、和して之を煮、以って更るがわる兩脇下を熨せしむ。

司馬遷は「先軫之竈」を「五分之熨」に、「八拭之陽（湯）」を「八減之齊」に書き改め、たんに「藥」をあたえたとあつたのを「和煮之、以更熨兩脇下」という具體的な操作に置き換えた。それによって煎じ藥は溫濕布に變貌した。それにしても、司馬遷はいつたどこまで醫書に依據してこの變更を加えたのだろうか。五分之熨・八減之齊といった用語が當時の醫書に實際に使われていたのだろうか。もしかしたら、われわれは司馬遷のユーモアの才をみるべきところに、おおまじめに醫學を搜してきたのではあるまいか。

八拭・八減・八成と並べてみると、拭・減・成はすべて筆寫の誤りに由來する、同一の字から派生した異體字とみなしてもおかしくないのがわかる。『韓詩外傳』の拭と『史記』の減はもとと同じ字だったのだろうか。「八」が「八角形の宗教哲學」にかかわっている可能性については、すでに述べた。司馬遷はどうやら茶目っ氣たっぷり、「八拭（＝減）の湯」を「八減（＝拭）の齊」に書き變えた氣配がある。とすれば、もう一方の「先軫の竈」も、「五分の熨」というものともらしい、といっても當時の専門家ならすぐわかつたはずの名稱を造語して、さりげなく挿し替えたのではなかったか。まんまと擔がれた注釋家のうかつさよ、と嗤ってばかりもおれぬ。明日はわが身でないと、たれが保証しよう。

要するに、五分や八減の醫藥學的な意味は穿鑿に價しない、とわたしは思う。司馬遷の意圖ははっきりしている。『韓詩外傳』の扁鵲像にあつた方士的要素を拂拭することである。それに代えて、かれは鍼法と熨法の組み合わせという新しい治療法をもちこんだ。『黃帝內經』によれば、施術の順序は「扁鵲傳」とは逆だが、厥病の治療にはかならず先に腋・肘・脚・項・脊などを熨して血脈のめぐりをよくし、そのあとで鍼を刺す（『太素』卷二十一・五邪刺、『靈樞』卷十一・刺節眞邪）。厥病ではないが、先に鍼を刺して後で熨する療法もある（同上）。この點で司馬遷が當時の醫書に據つたであろうことは疑いを入れない。

鍼法と熨法の組み合わせ療法によって、太子は起きあがって坐れるようになる。さらに陰陽の氣をととのえ、湯すなわち煎じ藥を二〇日のあいだ服用させると、もとどおりの體にもどつた。この湯には、すでに神僊家の臭氣はない。

司馬遷はつぎのように簡潔にこの説話をしめくくる。

そこで天下の人びとはみな、扁鵲は死者を生き返らせることができる、と考えた。

扁鵲「わたしは死者を生き返らせることができるのではない。かれはみずから當然生きるはずの人であり、わたしは起きあがらせてやっただけだ。」

第三の診療説話は齊の桓公である。『韓非子』の説話とのあいだに物語のちがいはないが、文章は微妙に異なっている。一應譯しておこう。

扁鵲は齊に滞在していた。齊の桓侯はかれを客として待遇した。扁鵲は宮中でお目通りして、こういった。

「殿下は病氣をお持ちで、いまは腠理にあります。治療しなければ、病氣は深く入りこもうとするでしょう。」

桓侯「わたしには病氣などない。」

扁鵲は出ていった。

桓侯はお側の者にいった、「醫者ときたら利益を欲しがって、病氣でない者まで利用して手柄にしたがる。」

五日後に、扁鵲はまたお目通りして、「殿下は病氣をお持ちで、いまは血脈にあります。治療しなければ、深く入りこむのではないでしょうか。」

桓侯「わたしには病氣などない。」

扁鵲は出ていった。桓侯は面白くない。

五日後に、扁鵲はまたお目通りして、「殿下は病氣をお持ちで、いまは腸胃のあたりにあります。治療しなければ、深く入りこもうとするでしょう。」

桓侯は返事をしない。扁鵲は出ていった。桓侯は面白くない。

五日後に、扁鵲はまたお目通りしたが、遠くから桓侯を眺めただけで、退出して歩き去った。桓侯は人をやってそ

の理由を尋ねさせた。

扁鵲「病氣が腠理にあるうちは、湯熨で治せます。血脈にあれば、鍼石で治せます。それが腸胃にあれば、酒醪で治せます。それが骨髓にあれば、司命の神であってもどうすることもできません。現在は骨髓にあります。わたくしはそこでお願ひしなかったのです。」

五日後に、桓侯は體が病氣になったと自覺し、人をやって扁鵲を召し出したが、すでに逃れ去っていた。桓侯はとうとう亡くなった。

聖人にかすかな兆候を預知してもらい、上手な醫者に早目にとりくんでもらうことができたなら、病いは治せるし、身は活かせる。人びとの悩みは疾病の多いことであり、醫者の悩みは療法の少いことである。そこで病氣には六つの不治がある。傲慢で我儘で道理をわかつとしない、それが第一の不治である。身體を粗末にし財産を大切にする、それが第二の不治である。衣服や食事を適當に調節できない、それが第三の不治である。陰氣と陽氣が一つになり、五臓の氣の状態が安定しない、それが第四の不治である。身體が虚弱で瘦せ細り、藥を服用できない、それが第五の不治である。巫を信じて醫者を信じない、それが第六の不治である。この一つがある患者は治すのがたいへん難しい。場面の全體的な状況にかんして、司馬遷はふたつの改變を加えている。ひとつは、齊に滞在したのは桓公の客としてであつたと明言したこと、もうひとつは、謁見の期間、すなわち病氣が悪化してゆく期間を十日から五日に短縮し、緊迫感を高めたことである。それとはべつに、蔡を齊に變え、逃亡先の秦の名を削ったことは、くりかえすまでもない。

醫術として見過せないのは、第一に、「肌膚」を「血脈」に改めたことだ。さきに脈診とのかかわりを指摘したが、ここで重要なのは鍼石とのかかわりである。血脈と鍼石の組み合わせは、この鍼石が外科手術用の砭石でなく、鍼法用の鍼であることを強く示唆する。司馬遷の改變の意圖も、おそらくはそこにあつた。第二に、火齊を「酒醪」に變えたこと。

醪酒は藥酒、馬王堆出土醫書のひとつ「養生方」に醪酒の製法が記載されている。それは滋養・強壯劑として用いられた。

この改變はおそらく、火齊という劑形があまり用いられなくなり、かつての火齊の役割をも醪酒が果たすようになったことを、示唆しているであろう。

最後に司馬遷は、『韓非子』の「聖人は蚤く事に従う」を敷衍して、「聖人をして微を預知せしめ、能く良醫をして蚤く事に従うを得しめば、云々」と述べたのち、有名な「六不治」の命題を提示する。それはふつう扁鵲の説ないし扁鵲と同時代の醫療觀をしめすものと考えられている。しかしそうではなく、司馬遷の加筆であることは明らかである。かれ自身の説か、それとも典據があったのか、それはわからぬ。いずれにしろ、そこに集約されあいるのは、前漢代の半ばごろまでに成熟していた醫療觀であつたにちがいない。たとえば、「陰陽并い、藏氣定まらざるは、四の不治なり」のごとき、先秦時代には期待できないことばである。事實、「藏氣」ないし「五藏氣」の概念は、『黃帝內經』にはむろんみえるが、著作年代のたしかな文獻としては、『史記』扁鵲倉公列傳のなかにはじめて出てくる。ちなみに、范行準は「扁鵲傳」の六不治觀を淳于意の説とみなしている⁶³。根據はしめされていないし、にわかに従うわけにはゆかないが、春秋・戰國期の説とみるよりも、すくなくとも時代的には、そのほうがずっと理にかなっているとわたしは思う。

ついでながら、近人張驥の『史記扁鵲倉公傳補註』がつとに指摘しているように、「六不治」の説と『後漢書』郭玉傳にみえる治療の「四難」説との共通性は注目していい。「治療するのに四難があります。患者が自分の考えでやってしまい、わたしに委せてくれないのが、第一の難事です。身體に氣をつけようとしなのが、第二の難事です。骨節が強くな⁶⁴く、藥を使用できないのが、第三の難事です。安逸を好み、勞苦を嫌がるのが、第四の難事です」。一、二、三、四難は順次、一、二、五、三不治に相當している。共通する命題よりもっと注目していいのは、六不治にあって四難にない四、六不治の命題であろう。「陰陽并い、藏氣定まらず」（四不治）と「巫を信じて醫を信ぜず」（六不治）とは、前漢において醫學が當面していた課題をよく傳えている。氣と陰陽の哲學によって醫術を理論的に基礎づけること、巫の呪術とは峻別された醫の技術の領域を確立すること、これらの課題はいずれも前漢代に鍼法學派の醫師たちによって追求されたのであ

った。四、六不治は、ほかの四つの不治が患者の問題であるのにたいして、むしろ醫學の問題というべきであり、性質を異にする。その自覺が郭玉の「四難」となる。そして晉代には、楊泉の『物理論』の「凡そ病いは治す可し、人は治す可からず。體羸性弱にして藥石に堪えず、或は剛暴狷急にして喜怒節せず、情欲放縱にして淫を貪り食を嗜むは、此れ皆な良醫も功を加う能わず」（『太平御覽』卷七百三十九引）という、醫術への確信と人の性への不信を生みだすのである。

「扁鵲傳」をしめくくる短い段落に入ろう。まえに引用した部分も譯しておく。

扁鵲の名聲は天下に聞こえた。邯鄲に滞在したときは、婦人を大切にすると土地柄と聞いて帶下の醫者になり、雒陽に滞在したときは、周の人が老人を敬愛すると聞いて耳・目・痹の醫者になり、咸陽にやってくると、秦の人は子供を可愛がると聞いて、小兒の醫者になった。土地の習俗にしたがって専門を變えたのである。

秦の太醫令の李醯は、おのれの技術が扁鵲に及ばないのを知り、人をやつてかれを刺殺させた。

今日にいたるまで、脈を論ずる人ならみな扁鵲の流れをくんでいる。

「帶下」は腰帶以下の部分を指す。その機能が男とは異なるから、婦人科の病いを帶下病という。「痹」は四肢・關節の疼痛や麻痺や屈伸不自由の病い、耳目痹病といえ、いまなら老人病と總稱するところだろう。このような専門の分化は、やはり前漢代に入つてようやく明確になってきた、とわたしは考える。『漢書』藝文志には、『五藏六府痹十二病方』三十卷、『婦人嬰兒方』十二卷のような専門書が著録されている。

ここであらためて觸れておきたいのは、「今に至るまで、天下脈を言う者、扁鵲に由るなり」ということばについてである。扁鵲の名を冠する診断學の文章四篇が『脈經』に收められていることはすでに述べた。淳于意は師から「黃帝・扁鵲の脈書」を傳授されている。漢初には扁鵲が脈學の源流とみなされていたのは疑いを入れない。「黃帝の脈書」はおそらく黃帝學派の醫學の基礎となった文獻であろうし、その全文が斷片か、そのまま後人の加筆と編集の手をへてかはともかく、なんらかの形で『黃帝內經』のなかに收録されたにちがいない。「扁鵲の脈書」と扁鵲學派および『扁鵲內經』

とのあいだにもほぼ同様の関係が存在していたであろう、とわたしは思う。脈學は鍼灸醫學と緊密に結びついていた。扁鵲・黃帝兩學派はいずれも鍼灸法派であったが、『淮南子』の証言によれば、「扁鵲」すなわち扁鵲學派はとりわけ脈診を中心とする診斷學にすぐれていた。『脈經』はその名聲が晉代にもなお生きていたことを立証している。司馬遷が扁鵲を脈診に名をうたわれた醫師として描いた背景には、診斷學の分野で扁鵲學派のうちたてた權威が存在していたのである。

10 鍼法の理念

『新語』・『韓詩外傳』・『淮南子』そして『史記』をとおして浮かび上がってくる前漢代の扁鵲のイメージを、期せずして集約的に表現しているのは、宣帝（在位137～141）のときのひと、桓寬の『鹽鐵論』である。現實の經濟政策にかんする論争を下敷にした對話形式の書であるだけに、司馬遷が扁鵲に託した透視者のイメージは影をひそめ、代って戰國の思想家たちにもられた醫術と政治術の類比がふたたびそこに登場してくる。だが、時代はすでに戰國でなく、醫學もまた大きく様相を變えている。

論争は昭帝の始元六年（83）におこなわれた。その記録をもとに、のちに桓寬が整理・擴充してまとめたのが『鹽鐵論』である。主題は鹽鐵の專賣、物資や物價の國家統制、賣官贖罪など、武帝（在位141～86）のもとではじまった一連の經濟政策、討論の一方の當事者はその支持派であり、法家的現實主義に立ち、富國強兵を追求する政府代表の丞相・御史大夫やその屬官たち、他方は反對派であり、儒家的理念をかがげ、民生の安定を主張する民間代表の文學や賢良たち。論争の背後には、知識人を盾に使った大將軍霍光と官僚を率いた御史大夫桑弘羊の權力闘争があったといわれるが、あるいはそれを反映しているのかも知れぬ、ことばの應酬はときとして激越である。そのなかでくりかえし扁鵲の比喻をもちだすのは、文學であった。

討論の主題を御史は簡潔にこう提示する。

御史大夫は方策をめぐらして國家財政をかため、國內の鹽・鐵の諸利益を獨占して大商人たちを排除し、また官職を買って罪を贖う制度を設け、「餘り有るを損し、足らざるを補」って人民の貧富を平均しました。(卷三・輕重)

ここに引用されているのは、『老子』第七十七章のあまりにも有名なことばである。「天の道は其れ猶お弓を張るが如きか。高き者は之を抑え、下き者は之を擧ぐ。餘り有る者は之を損し、足らざる者は之を補う。天の道は餘り有るを損して足らざるを補う。『老子』のこの考えかたは、氣の理論とともに醫學にとりいれられ、中國醫學における治療法の根本原則のひとつとなった。『黃帝內經』において「餘り有るは之を寫し、足らざるは之を補う」と表現されるのがそれである。具體的には「虚を補い、實を寫す」る補寫の法として、鍼灸療法はいうまでもなく藥物療法においても、重要な機能を果たしてゆく。とりわけ藥法の分野では、後世、補法を重んずる一派と寫法に依る一派との學派的對立を醸成するにいたったほどであった。

『老子』のいう天の道を實踐するものこそわが御史大夫の政策にはかならず、という御史のことばが、はからずも醫學と扁鵲の比喩を論争のなかに導き入れることになる。いったい、餘りがあれば減らし、足りなければ増やすのが天の道だというのは、自然や人體を均衡の自己回復能力をそなえた一種のホメオスタシスとみなす思想である。その能力には一定の限度がある。なんらかの要因によって均衡の破れがその限度を超えたとき、異常な状態が現象し、存在の危機が生ずる。人體でいえば、病氣になる。そのばあい、人間のとりうる最善の策は、あらかじめそうした要因の發生する餘地をなくしておくことであり、發生したのちその要因を取り除くのは次善の策、とみなす立場がとうぜんである。

董仲舒の天人相感論に依據して、天地（マクロコスモス）と人間（ミクロコスモス）の感應を説き、政治もまた四季の變化をふくむ天地の秩序に則るべきだと主張する文學は、御史にこう反論する。

扁鵲は、呼吸と脈をとって病氣の生じた理由を知り、陽氣が充ち溢れているときには、それを減らして陰氣を均り合

うようにし、寒氣が充ち溢れているときには、それを減らして陽氣を均り合うようにしました。そこで陰陽の氣の通路である脈の状態は調和を保ち、病氣をひきおこす邪氣はそのなかにとどまる餘地がありませんでした。いったい、藪醫者は脈のすじのえがく文様や血と氣のつかさどっている區域がわからず、でたらめに刺して病氣にはなんの益にもならず、皮膚や筋肉を傷つけるだけです。いま「餘り有るを損し、足らざるを補」おうとして、富める者はますます富み、貧しい者はますます貧しくなっています。法律をきびしくし刑罰にたより、凶暴・姦惡な行爲を禁止しようとしても、惡行はやはりなくなりません。考えてみるに、扁鵲のように巧みに鍼石を用いていないので、多くの人民がその仕事を得られずにいるのです。(卷三・輕重)

文學の語る扁鵲は脈診と鍼法の名手である。一般に脈診では、病氣は脈の亂れとして認識される。文學によれば、扁鵲は鍼を用いて陰陽の氣の均衡をととのえ、その流通をよくし、亂れた脈の調和を回復させ、體外から侵入して病氣をひきおこす要因となる邪氣を脈内にとどまることができないようにした。最小の人為的操作を加えることによって最大の、いわば自然的効果を擧げた、というのである。

御史はこの比喩を逆手にとって反撃する。對外戰爭のために財政が逼迫したのは、「天の財」が足りないせいではない。そんなとき消極的に「鍼石を用い、有無を調均し、不足を補うも、また非なり」。もっと積極的な政策を實行しなければならぬ。わが御史大夫は「稽滯を灸刺し、百脈を開利す」、陰陽の氣がどこおっている場所に灸をすえ鍼を刺し、すべての脈の流れをよくする方策をとった。かくて「萬物流通し」、國庫は充實して、巨額の戦費も十分にまかなうことができた。「此れみな扁鵲の力にして、鹽鐵の福なり」。それは違ふ、と文學はいう。領土擴張と邊境開發の政策のために國內の人民は苦しんでいる。それでいて「扁鵲何んの力にして、鹽鐵何んの福ぞや」(卷三・輕重)。

主張の分岐點は明かだ。文學にとってもっとも望ましい醫療のありかたは、あくまで病いを未然に防ぐことである。

扁鵲は病いが腠理にあるときに治療して邪氣を絶ちます。だから癰や疽のような惡性の腫れ物は形を成すことができ

ません。聖人は未然のうちに手をうちます。だから亂の原因の生ずるいわれがありません。そこで砭石はしまったまま使われず、法令は定めたまま用いられないのです。⁸⁹（卷十・大論）

砭石はもとと癰・疽のような化膿性疾患を切開して膿を出すための手術用具である。漢代に入ると、轉じて鍼法用の鍼を指すばあいもあるが、ここは手術用具であろう。一言でいえば、外邪の氣の侵入を皮膚のあたりで食い止めてしまう水際作戦が、扁鵲の鍼法であり、そのかぎり砭法は不必要なのだ。それはあとうかぎり最善の策に近い次善の策といっている。重要なのはやたら鍼をふりまわすことではない。

腕のいい醫者が重んじられるわけは、病氣がどう経過するかをくわしく知っていて邪氣を拒けるのを重んじるのです。鍼石を入れて筋肉や皮膚に穴をあけるのを重んじるものではありません。⁹⁰（卷十・申韓）

まして手術を必要とするまで放っておくなどというのは、良醫のなすべきことではない。ところが、たとえば政府の對外政策はどうか。「漢の強を以って匈奴の衆を攻むるは、強弩を以って癰疽を潰すが若し」⁹¹（卷八・伐功）。

文學のこのような主張は、御史にいわせれば、こうなる。

いったい、着物がすこし破れ襟が裂けたのは繕えるのに、かならずすっかり取り替えようとし、政治がすこし綻びたのは法令で防げるのに、かならず『詩經』の雅や頌をもちだして治めようとするのは、ちょうど近所の醫者はほうっておいて、愈附を捜しだしてから病氣を治し、汚い池の水はやめにして、河や海の水を汲んできてから火事を消そうとするようなものです。⁹²（卷十・申韓）

文學のいう、未然のうちに原因まで取り除いてしまうような最善の策など、現實の政治の世界にはありえない。小さな破綻がみえたときすぐ繕うのが現實に可能な最良の策である。その策は、理念にすぎない最善の策にどれだけ近いかでなく、どれだけ現實的な有効性をそなえているかによって判断しなければならず、またその有効性をこそ求めなければならない。儒者は古典を引用し、滔滔と國事を論ずるけれども、いざとなればなんの役にも立たぬ。「儒者の國を安んじ君を尊ぶは、

未だ始めより效有らざるなり」(卷二・論儒)。

論争はつまるところ、官僚が知識人の空論を嗤い、知識人が官僚の石頭を嘲るという、千古變らぬ陳腐な情景をくりひるげるほかはないのだが、理想論か現實論か、消極論か積極論かという論争の渦の底に、じつはひとつの縫合しがたい龜裂が走っているのを見逃してはなるまい。それは國家を自己回復能力をもつ有機體とみるか否か、いいかえれば、國家を一個のホメオスタシスとみるか否か。そのいずれも國家と人體の類比が成り立つと考える國家有機體觀に立つ點にかわりはない。だから、問題は人體をホメオスタシスとみるかどうかにかつていつに歸着する。それが思いがけなく深い溝となるのは、時代の支配的な醫學觀、知識階層のあいだに浸透していた醫學觀と直接にかかわっていたからである。たとえば、政府官僚を代表する御史大夫のばあいをみてみよう。かれは國家の地理的構造を人體の解剖學的構造に類比し、國內のもっとも豊かな物産にめぐまれた地方を腸胃になぞらえ、(卷二・刺權)「中國と邊境とは、猶お支體と腹心のごとし」として、「腎亡^なければ則ち齒寒く、支體傷^やるれば而ち心慄^すす。故に手足無ければ則ち支體廢し、邊境無ければ則ち内國害う」(卷八・誅秦)と主張する。しかし、決して醫術や醫師の比喻を用いようとしな^い。用いないのは、むしろ、その比喻の喚び起こすイメージがかれの思考法になじまず、議論の展開に有利に働かないからである。それでは、同時代の支配的な醫學觀とはいかなるものであったか。そこに立ち入るまえに、もうすこし討論者のあいだで投げ交わされる比喻を拾っておこう。

論鋒には冴えのない丞相だが、かれは知識人をこう批判する。國家が招請し登用した賢良・文學も、人民に親しむという大切な任務の點になると、「未だ其の能く箴石を用いて百姓の疾を醫するを見ざるなり」(卷六・箴石)。いっそう辛辣なのは御史大夫である。口は達者でも、その局に當たればまごまごするばかりでは、「疾歳の巫の若^いし。徒に能く口を鼓するのみ」(卷六・救匱)。文學・賢良の諸君よ、きみたちは扁鵲をもちだしたりして、いっばし名醫氣取りだが、じつは病人をまえに呪^{まじな}いを唱えるしか能のない巫にすぎないではないか。いや、醫者にしたところで、「醫を爲すこと以って拙にし、また多く謝を求め」る始末だが。文學は昂然としてうそぶく。「扁鵲も白骨に肉づけること能はず、微箕(殷の賢人の

微子・箕子」も亡國を存すること能わざるなり」(卷二・非執)。官僚諸君よ、きみたちの政策は白骨・亡國への道なのだ。きみたちはわれわれの言に傾ける耳をもたぬ。「扁鵲は鍼藥を受けざるの疾を治すること能わず、賢聖は諫諍を食まざるの君を正すこと能わず」(卷五・相刺)。これでは手のつけようがないではないか。「藥酒は病いの利なり、正言は治の藥なり」(卷七・能言)ということを知らないのか、と賢良もいう。文學のことばにむつとして御史大夫が黙りこむと、「文學・賢良、皆な席を離れて曰く、夫れ藥酒は口に苦うして、病いに利あり、忠言は耳に逆うて、行いに利あり。(中略)此れ乃ち公卿の良藥・鍼石なり」(卷五・國疾)。ちなみに、このことは『說苑』正諫篇に孔子の言として引用される俚諺であった。「孔子曰く、良藥は口に苦うして、病いに利あり、忠言は耳に逆うて、行いに利あり」。

とはいえ、解決すべき現實の問題をまえに、知識人もおのれを高しとするだけではすまない。「氣脈和平にして、衆足らざるの病い無し」(卷六・救置)と自負する提案を御史大夫に軽く一蹴され、「此れ固より醫し難くして工を爲す可からず」(同)と現状を批判して御史大夫を激怒させた賢良も、「今、鍼石を下し、關膈を通ぜんと欲すれば、則ち恐らくは盛・胡の累有らん。鍼を懷にし艾を棄にすれば、則ち不工やふいしやの名を被る」(卷六・箴石)という二律背反に立ち辣まざるをえない。關は關節、膈は横隔膜、いずれも氣の流れが滞りやすいとみなされていた部位。盛・胡は成頤と胡建、酷薄なまでに法に忠實に政治をおこなった、いわゆる酷吏であった。

『鹽鐵論』にあらわれた醫術と醫師の比喩は、前一世紀の半ばごろまでに、鍼灸醫學の技術と理論が知識階層にひろく理解されるにいたったこと、脈診と鍼法を主とし藥法を併用する名醫という扁鵲像がかれらのあいだにすっかり定着していたことの、たしかな証しである。桓寬の同時代人にとって、醫學といえばなによりもまず鍼灸醫學、とりわけ鍼法を意味していた。かれらの醫學觀をなす鍼灸醫學の理念的構造は、要約すればこうなる。全身に網のように張りめぐらされた脈(經絡)、脈に沿う氣血の全身的循環、脈動の状態の微妙な變化の識別とそれによる病氣の診斷、機能不全としての病氣と脈上に分布する作用點としてのつば、機能不全と診斷された脈のつばへの物理的(鍼)ないし熱的(灸)刺激による氣血

の流通の潤滑化、そして機能の回復と促進。氣血の流通・循環をさまたげる要因をあらかじめ、また停留・閉塞が生じたばあいにはいちはやく、最小限の操作によって取り除く技術者という醫師の理想像は、そこから導かれるほとんど論理的な歸結であったといえよう。この理念的構造はあきらかに、人體のホメオスタシス觀に立ち、自然哲學においては道家の儒家的な思考法になじむものであった。またこの構造のなかに、前漢代にその範型を完成させた官僚制的秩序、その儒家的理念型との照應を見出すことも、決して困難ではあるまい。鍼灸醫學が確立されたのは前漢代であり、しかも診療體系のなかに占める鍼灸法の位置が前漢代ほど高かった時代はなかったが、それも決して偶然ではない。鍼灸はとりわけ前漢に特徴的な醫學だったのである。

11 蘇生する傳説

扁鵲が蔡または齊の桓侯の使者に語ったことは、つぎのように形を変えて後漢初の嚴遵の『道德指歸論』卷五・爲無爲篇にあらわれる。

大難の將に生ぜんとするや、猶お風邪の人に中るがごとし。未然の時、之を慎めば來らず。皮毛に在るは、湯熨之を去る。分理に入るは、微鍼之を取る。藏府に在るは、百藥之を除く。骨髓に入るは、天地も憂う能わず、而して造化も治す能わず。

分理は筋肉、微鍼は鍼法の鍼である。いま三つの時代の三冊の書にいう發病部位と治療法の表現を對比してみよう。

韓非子（戰國後期）

史記（前漢中期）

道德指歸論（後漢初期）

腠理—湯熨

腠理—湯熨

皮毛—湯熨

肌膚—鍼石

血脈—鍼石

分理—微鍼

腸胃—火齊

腸胃—酒醪

臟腑—百藥

肌膚・血脈・分理と火齊・酒醪・百藥という變化のなかに、期せずして醫學の時代的變移をみとることができる。また骨髓の病いを『韓非子』は「司命の屬する所」、『史記』は「司命と雖も之を奈何ともする無し」としたのにたいし、『道徳指歸論』は天地・造化の無力を説く。死生觀もまた確實に變轉していたのである。

後漢時代には、扁鵲の名は鍼法の名醫として知れわたっていた。同時に、民衆のあいだには死者を甦らせるという傳説も流布していったらしい。その傳説に知識人は反撥した。それは鍼法の限界にたいするかれらの認識でもあったにちがいない。鍊金術書『周易參同契』巻中にいう、

もし一寸の野葛、一兩の巴豆はすをのどに入れると、たちまちぶっ倒れて動けなくなる。そういうばあい、周の文王が著めどきを數え、孔父が象を占い、扁鵲が鍼を操り、巫咸が鼓を叩いても、蘇生させ、ふたたび起ち上がって馬車を走らせるようにすることなど、どうしてできよう。

中毒ばかりではない。後漢末から魏にかけて生きた徐幹の『中論』巻下・考僞によれば、まったく自覺症狀のない、いわゆる内關の病いは、扁鵲といえどもお手上げなのである。

身體に痛みや癢みかゆ、激しい苦しみがあるわけではなく、心の働きは慧敏であり、病いがすでに重いと自覺しない。ところが期日がやってくると、血氣が突然なくなってしまう。だから内關の病いは、病氣の大難であって、扁鵲がたいへん嫌がった病いである。盧醫の力をもってしても、識別して出會うことができないとすれば、治すことはできない。

この扁鵲は、蔡または齊の桓侯の病いを見抜いた、司馬遷の強調してやまない、透視力をそなえた扁鵲ではない。卓越した治療技術の所有者というにすぎない。

『鵲冠子』世賢篇の趙の悼襄王と龐媛の會話は、おなじ傾向の扁鵲像をひとつの説話に象徵化する。龐媛は王に、魏の

文侯（在位424〜387）と扁鵲の問答を、こう話してきかせるのである。

文侯「おまえたち兄弟三人のなかでいちばん醫術にすぐれているのはだれか。」

扁鵲「長兄がいちばんすぐれ、次兄がそれを次ぎ、私がいちばん下手です。」

文侯「そのわけを聞かせてもらいたい。」

扁鵲「長兄は病氣を診察するばあい精神をみて、病氣がはっきりした形をとるまえに治してしまいます。そこで長兄の名は家のものしか知りません。次兄は病氣を毫毛にあるうちに治してしまいます。そこで次兄の名は村里のものしか知りません。私ときましたら、血脈に鍼を刺し、きつい藥を投與し、肌肉と皮膚のあいだにメスを入れます。そして、名は遠く諸侯に聞こえています。」

『鹽鐵論』において「湊理を攻め邪氣を絶つ、故に癰疽は形を成すを得ず」といわれた扁鵲の醫術は、ここでは兄たちのものである。扁鵲像の三つの要素が解體され、三人の兄弟に分附されたのだ。それとともに目を引くのは、「肌膚の間に副く」ということばであらう。

魏晉の時代に入ると、外科醫イメージの名醫像が突如として復活してくる。その契機となり、また象徴となったのは、魏の曹操に殺された華佗である。鍼法や藥法で治療できないばあいには、麻沸散を飲ませて麻酔をかけ、腹部を切開し、腸を切斷して洗淨し、縫合して膏藥をすりつけておくと、ひと月ほどで平復したという。華佗もやがて傳説化の道をたどりはじめる。それが扁鵲像に外科醫イメージを甦えらせたとしても、決して不思議ではない。『列子』湯問篇の説話を讀んでみよう。

魯の公扈と趙の齊嬰のふたりが病氣にかかり、いっしょに扁鵲に治してくれと頼みにいった。扁鵲は治してやり、どちらも治ってしまうと、公扈と齊嬰にこういった。

「きみたちが先ほどかかっていた病氣は、邪氣が外から臟腑を犯したもので、むろん藥石で治せるものだった。と

ころがいま生まれつきの病いがあり、きみたちの體の成長につれて成長している。いまきみたちのために治して進ぜようと思うが、どうかな。」

ふたりが「どうかまずその症狀を聞かせて下さい」というと、扁鵲は公扈にいった。

「きみは頭はいいが氣が弱い。そこでじっくり考えはめぐらすが、なかなか決斷しない。齊嬰は頭はわるいが氣が強い。そこで考えが足りず、勝手氣ままにやってのけて失敗する。もしきみたちの心を取り換えれば、どちらも同様に立派になる。」

扁鵲はかくてふたりに毒入りの酒を飲ませ、三日間ほど假死状態にしておき、胸を解剖し心臓を探り出し、それを取り換えてもとの位置にすえ、靈驗あらたかな藥を投與した。やがて目を覺ますと、元どおりになっている。ふたりは辭去して歸っていった。こうして公扈は齊嬰の家に歸り、齊嬰の妻子を手に入れたが、妻子にすれば見ず知らずである。齊嬰も公扈の家に歸り、公扈の妻子を手に入れたが、妻子はやはり見ず知らずである。兩家はそこでいっしょに訴訟をおこし、扁鵲に辨明を求めた。扁鵲がそもそも由來を辨明すると、訴訟はそれでおしまいになった。

「藥石」には、藥劑と鍼石（鍼法の鍼）および植物藥と礦物藥という、ふたつの意味がある。『史記』倉公傳に、「夫れ藥石は陰陽・水火の齊有り」ということがみえる。前後の文章から推しても、このばあいの「藥石」がそのどちらを意味しているのか、はっきりしない。扁鵲の技術ということになれば藥法と鍼法であろうが、この説話の成立が魏から西晉にかけての時期だとすれば、草木藥と石藥という解釋も十分に成り立つだろう。當時は養生の技術として五石散のような石藥がしきりに用いられていた時代なのである。

東晉の張湛がこの説話に注するにあたって、それを大ぼら話としながらも、ただちに華佗を想起したのは、ごく自然の成り行きであった。「然れども、魏の世の華佗は能く腸を刮き胃を易え、五臓を漸洗す。天下の理に自から思議す可からざる者有り。信に亦た以て臆斷すべからず。故に宜しく存して論ぜざるべきなり」。わたしもまたどうやら筆を置くべ

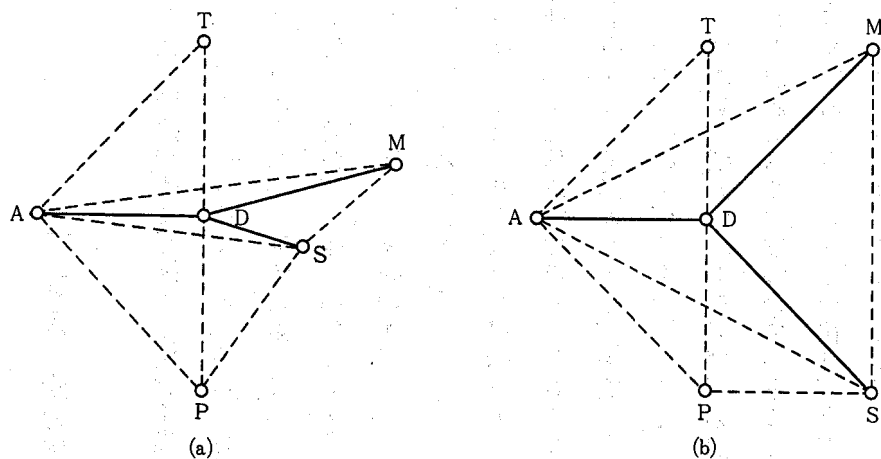
き地點にたどりついたようである。

12 扁鵲傳説の構造

春秋・戰國時代に活躍した遍歴醫集團のシンボルの呼稱であった扁鵲は、複数の遍歴醫集團の傳承を種子として、戰國末期にひとりの人格に形象化され、扁鵲傳説を生み落した。名醫の理想像である扁鵲にある種の超越的性格が付與されたのはとうぜんだが、扁鵲傳説そのものはあくまで變移してゆく歴史の産物であった。傳説のなかの扁鵲はつねに、その傳説が説話・論評その他のかたちで文字によって定着された時點において、知識人層の眼を奪い、そのもっとも高い評價を受けていた、新しい醫術の所有者として描かれているからである。時代とともに變貌してゆく扁鵲傳説は、醫學の歴史を映す鏡であったといえよう。

扁鵲傳説はつぎのような構造をもつ。圖2(a)において、垂直線TDPを診斷學的軸線と名づけよう。Tは透視者、Dは診斷家、Tは理論家である。病氣の認識者としての扁鵲に附與された三つの顔だ。この軸線とDで交わる水平面AMSを治療技術の三角形と呼ぼう。治療者としての扁鵲は、外科醫S、鍼法醫A、藥法醫Mという三つの主要な顔をそなえている。治療技術の平面をもっと一般化しようと思えば、熨法(hot compass)、灸法(moxibution)その他の技術を加えて多角形にすればよい。ここでは、必要があれば、熨法は藥法に、灸法は鍼法にふくまれているものとみなす。實線は二つの要素がかならず結びついていることを、點線はその結びつきが場合によることをしめす。二つの要素を結ぶ線分を成分と呼んでおこう。すべての線分が實線になる共通要素は診斷家Dだけであり、それが圖において原點に相當する位置を占める。構造を見易くするために、垂直線TDPを水平面AMSのうえに倒したのが、圖2(b)である。

圖2は扁鵲傳説の超時間的な構造をあらわしている。それにたいして、圖3はその時間的變化をしめす。それぞれの構



P: 透視者 (penetration) S: 外科醫 (surgical operation) D: 診斷家 (diagnosis) A: 鍼法醫 (acupuncture) T: 理論家 (theoretical explanation) M: 藥法醫 (medication)

圖2 扁鵲傳説の構造

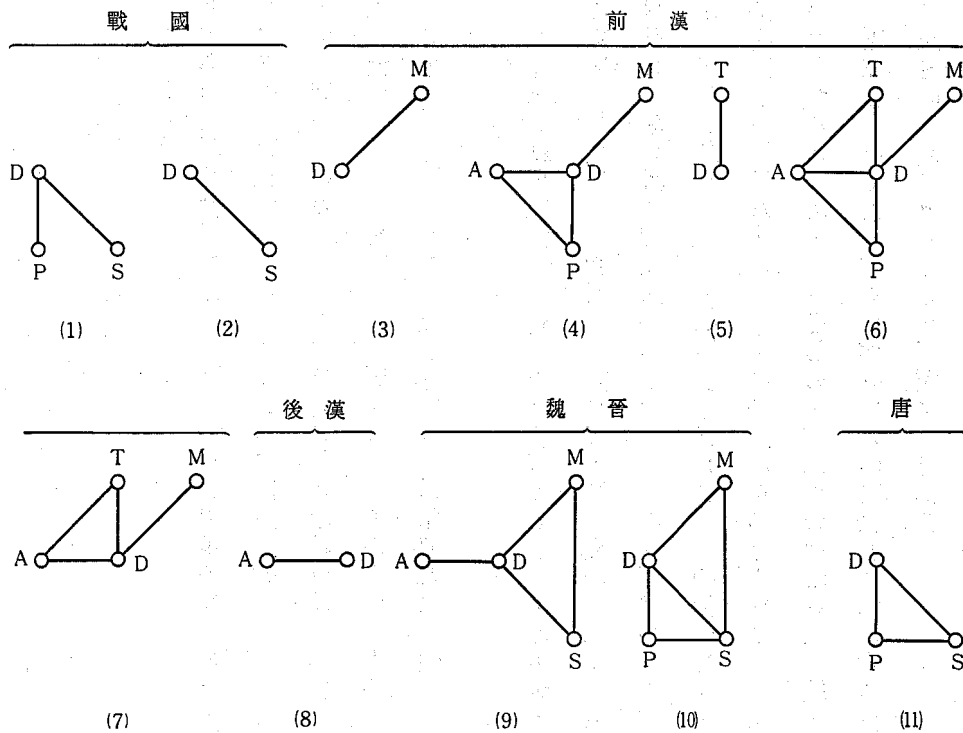


圖3 扁鵲傳説の構造の變移

造は圖2の成分の一つ、もしくは二つ以上の組み合わせとして表現される。配列は、不確なものもあるが、まず時代順とみてまちがいあるまい。(1)は『韓非子』、(2)は『戰國策』、このふたつが戰國である。外科醫のイメージが際立ち、それに透視者のイメージが加わる。前漢に入って、(3)は『新語』、外科醫が消え、藥法醫が現れる。(4)は『韓詩外傳』、鍼法醫がはじめて登場し、透視者・鍼法醫の結合が浮かび上がる。(5)は『淮南子』、理論家が顔をのぞかせる。(6)は『史記』、(3)・(4)・(5)の成分の合成である。鍼法醫・理論家の結合がここにはじめて實現する(鍼法派による醫學の基礎理論の確立)。(7)は『鹽鐵論』、(6)から透視者が落ちる。前漢の扁鵲像の歸結ともいうべきこの構造は、戰國の扁鵲像とのあいだに共通の成分をもたない。後漢の資料は少ないが、(8)は『周易參同契』、イメージの焦點は鍼法醫にしばらくこまれる。魏晉になると、戰國以來途切れていた外科醫イメージが復活し、(9)の『鶡冠子』では、外科醫・藥法醫の結合が成立する(外科醫・華佗の麻沸散を想起せよ)。(10)は『列子』、鍼法醫のイメージはうすれ、透視者と外科醫という二つの名醫イメージがここでようやく結合する。最後、時代は飛んで唐になると、醫學はさまざまな専門分科をふくむ理論と技術の體系としても、また病院・藥局の設備や大學教育、醫官の資格検定試験をふくむ社會制度としても、一應の完成をみる。そのとき、(11)の「集註難經序」は、ほかのすべての要素を切り棄て、透視者・外科醫として扁鵲を描き出す。扁鵲は、古代の二つの名醫イメージを純粹に體現した名醫そのもの、名醫以外のなものでもない名醫として、形象化されるにいたったのである。これが極限の扁鵲傳説であった。「集註難經序」が二人(黃帝の時と後世)の扁鵲説を立てたことはすでに述べた。今日、ふつうの辭書に記載されている扁鵲は、この唐の醫家の仕立てあげた傳説にはかならない。

圖2と圖3は、扁鵲傳説の構造とその時間的變化のもつ明確な方向性を視覺化して、その直觀的な了解を可能にするだけではない。それはほかの醫聖や名醫の像を分析するのにも役立つ。たとえば、醫緩は診斷家・透視者(D-I-P)、醫和は理論家・診斷家(T-I-D)であった。春秋のふたりの醫師は診斷學的軸線T-D-Pのうえに位置し、そこには治療技術の平面が缺けている。そのことは當時の醫術の狀況にひとつの示唆を投げかけずにはおかない。あらためて記述するに價するよ

うな目覺しい技術は、おそらくまだ生まれていなかったのであろう。また、司馬遷の造形した診斷家・外科醫（D—S）としての俞附は、戰國の扁鵲像と同じ構造をもっている。「扁鵲傳」における俞附と扁鵲の對比が含意していたのは、じつは戰國の扁鵲像と前漢の扁鵲像とのあざやかな對照だったのである。

古代人が扁鵲に託した夢に、患者の身心を透視して診斷する能力があり、臓器を切除し剔出し移植する外科の技術があった。古代人はまた扁鵲の鍼法のなかに、病氣を前兆の段階でくいとめる豫防醫學の粹をみた。いうまでもなく、いずれも現代の醫學が廣範に實現しようとしてきた課題である。古代人にとっては願望と空想の領分に屬する、想像力だけがそこに到達できた能力や技術を、今日の醫學は一步一步現實化しつつある。その意味で、現代醫學は扁鵲傳説に凝集された古代人の夢と想像力の世界を終焉させたのである。その代償に現代醫學が背負いこんだ課題の重さは、むしろ古代人のあずかり知らぬところであった。古代の醫學が死に背を向けた醫學であつたのにたいし、現代の醫學は死と向き合つた醫學だからである。

注

- (1) 扁鵲言醫、爲方者宗。守數精明、後世循序、弗能易也、而倉公可謂近之矣。作扁鵲倉公列傳第四十五。（史記・太史公自序）
- (2) 賈誼曰、吾聞古之聖人、不居朝廷、必在下醫之中。
- (3) 公疾病、求醫于秦。秦伯使醫緩爲之。未至、公夢疾爲一豎子曰、彼良醫也、懼傷我、焉逃之。其一日、居膏之上、膏之下、若我何。醫至、曰、疾不可爲也。在膏之上、膏之下。攻之不可、達之不及、藥不至焉。不可爲也。公曰、良醫也。厚爲之禮而歸之。
- (4) 古代ギリシアについては、*Hippocratic Writings*, ed. with an introduction by G. E. R. Lloyd, p. 16, Penguin Books, 1983.
- (5) 晉侯求醫於秦。秦伯使醫和視之。曰、疾不可爲也。是謂近女室。疾如
- (6) 六淫者、寒・暑・燥・濕・風・熱是、七情者、喜・怒・憂・思・悲・恐・驚是。（中略）然六淫天之常氣、冒之則先自經絡流入、內合於臟腑、爲外所因。七情人之常性、動之則先自臟腑鬱發、外形於肢體、爲內所因。其如飲食飢飽、叫呼傷氣、盡神度量、疲極筋力、陰陽違逆乃至虎狼毒蟲、金瘡痿折、疰忤附着、畏壓溺等、有背常理、爲不內外因。（中略）或內外兼并、淫情交錯、推其深淺、斷其所因爲病源。
- (7) 尸子曰、有醫者、秦之良醫也。爲宣王割座、爲惠王療痔、皆愈。張

蠱、非鬼非食、惑以喪志。（中略）天有六氣、降生五味、發爲五色、

徵爲五聲、淫生六疾。六氣、曰陰・陽・風・雨・晦・明也。分爲四時、

序爲五節。過則爲害、陰淫寒疾、陽淫熱疾、風淫末疾、雨淫腹疾、晦

淫惑疾、明淫心疾。女陽物而晦時、淫則生內熱惑蠱之疾。

(6) 六淫者、寒・暑・燥・濕・風・熱是、七情者、喜・怒・憂・思・悲・

恐・驚是。（中略）然六淫天之常氣、冒之則先自經絡流入、內合於臟

腑、爲外所因。七情人之常性、動之則先自臟腑鬱發、外形於肢體、爲

內所因。其如飲食飢飽、叫呼傷氣、盡神度量、疲極筋力、陰陽違逆乃

至虎狼毒蟲、金瘡痿折、疰忤附着、畏壓溺等、有背常理、爲不內外因。

（中略）或內外兼并、淫情交錯、推其深淺、斷其所因爲病源。

(7) 尸子曰、有醫者、秦之良醫也。爲宣王割座、爲惠王療痔、皆愈。張

之背腫、命均治之。謂醫均曰、背非吾背也、任子制焉。治之、遂愈。均誠善治疾也、張子委制焉。夫身與國亦猶此。必有所委制、然後治。

- (8) 吾聞上古醫曰弟父。弟父之爲醫也、以堯爲席、以舜爲狗、北面而祝之、發十言耳。諸扶輿而來者、皆平復如故。子之方、豈能若是乎。扁鵲曰、不能。又曰、吾聞中古之爲醫者曰踰跗。踰跗之爲醫也、櫛木爲腦、芷草爲軀、吹竅定腦、死者復生。子之方、豈能若是乎。扁鵲曰、不能。

- (9) 夫獨狗之未陳也、盛以篋衍、巾以文繡、尸祝齊戒以將之、及其已陳也、行者踐其首脊、蘇者取而爨之而已。
- (10) 譬若獨狗土龍之始成、文以青黃、綳以綺繡、纏以朱絲、尸祝拘紘、大

- (11) 夫端冕、以送迎之、及其已用之後、則壤土草剝而已。
- (12) 聖人用物、若用朱絲約獨狗、若爲土龍以求雨、獨狗待之而求福、土龍待之而得食。
- (13) 葉亦可作浴湯、道家以此香浴去尸蟲。

- (14) 又言身中有三尸。三尸之爲物雖無形、而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死、此尸當得作鬼、自放縱遊行、享人祭醑。是以每到庚申之日、輒上天白司命道人所爲過失。(抱朴子·內篇·微旨)
- (15) 又臚仙神隱書言種白芷能辟蛇。
- (16) 金谷治『老莊的世界』淮南子の思想―、サーラ叢書11、平樂寺書店、一九五九、九四―九九ページ参照。

- (17) 是故人皆輕小害易微事以多悔。患至而後憂之、是猶病者已瘥而索良醫也。雖有扁鵲愈跗之巧、猶不能生也。
- (18) 子之笑我玄之尙白、吾亦笑子病甚不遇愈跗與扁鵲也、悲夫。

- (19) 臣聞上古之時、醫有愈跗、治病不以湯液・醴酒・鑱石・撝引・案抗・毒熨。一撥見病之應、因五藏之輸、乃割皮解肌、訣脈結筋、擗髓腦、揲荒爪幕、瀦浣腸胃、漱滌五藏、練精易形。先生之方能若是、則太子可生也。

- (20) 尾崎雄二郎教授の示教による。
- (21) 吾聞中古之爲醫者曰愈跗。愈跗之爲醫也、擗髓腦、束育莫、炊灼九竅、而定經絡、死人復爲生人、故曰愈跗。子之方能若是乎。

- 【辭源】(商務印書館、一九七九)は、齊の威王(在位一36―一320)、

魏の惠王(在位一369―一335)の時にあたるといふが、典據を詳にしない。

- (22) 『四庫全書總目』卷一百十七・子部・雜家類一・鵲冠子、姚際恒『古今僞書考』鵲冠子。

- (23) 王獨不聞愈跗之爲醫乎。已成必治、鬼神避之。(中略)堯之任人也、(中略)其治病也、不任所愛必使舊醫。楚王聞傳、暮讖在身、必待愈跗。

- (24) 馬王堆漢墓帛書整理小組編『馬王堆漢墓帛書・經法』(文物出版社、一九七九)、附『老子』乙本卷前古佚書與其他古籍引文對照表參看。
- (25) 「經法」と名づけられた書から一例を挙げておく。□は不明の字。

- 天執一以明三。日、信出信入、南北有□、□□□□。月、信生信死、進退有常、數之稽也。列星有數、而不失其行、信之稽也。(經法・論日、信出信入、南北有極、度之稽也。月、信生信死、進退有常、數之稽也。列星、不亂其行、代而不干、位之稽也。天明三以定一、則萬物莫不至矣。(鵲冠子・泰鴻)

- (26) 天者誠其日德也。日、誠出誠入、南北有極、故莫弗以爲法則。天者信其月刑也。月、信死信生、終而有始、故莫弗以爲政。天者明星其稽也。列星不亂、各以序行、故小大莫弗以章。天者因時其則也。四時當名、代而不干、故莫弗以爲必然。天者一法其同也。前後左右、古今自如、故莫弗以爲常。天誠信明因一。(鵲冠子・王鈇)
- (27) あわせて一四六―一四七ページを参照。

- (28) 黃帝八十一難經者、斯乃勃海秦越人之所作也。越人受桑君之祕術、遂洞明醫道、至能徹視藏府、剖腸剔心、以其與軒轅時扁鵲相類、乃號之爲扁鵲。

- 晉昭公時 趙簡子疾 扁鵲入視 其後扁鵲過號、號太子死 問中庶子喜方者 扁鵲過齊、齊桓侯客之
- 案此傳以扁鵲之醫術爲主義、相遇之人雜取傳記、多係寓言。此無關於信史、非子產・叔敖之比、不可以世次求也。如以視趙簡子疾爲扁鵲時代之本位、則先簡子立百有十九年而號亡、晉昭公亦先是九年卒、後簡子死七十二年而田齊桓公午立。魏惠王時有中庶子官見商君傳、秦漢

(29)

因之(中略)。說苑辨物篇作趙王太子死、此似漢之趙王、故有庶子。然援以解此傳、仍去趙簡子時代太晚、且是時豈有稱王之趙國耶。齊桓侯、韓非子喻老篇作蔡桓侯、年表・世家蔡桓侯與魯隱桓同時、又視趙簡子時代太早。皆非事實明甚。索隱・正義以世次言之、未得太史公本意也。手元にある中國醫學史の概説書の想定する扁鵲の年代をみると、陳邦賢『中國醫學史』(商務印書館、一九五七)は前五世紀、賈得道『中國醫學史略』(山西人民出版社、一九七九)、湖南中醫學院編『中國醫學發展簡史』(湖南科學技術出版社、一九七九)は前五・四世紀、劉伯驥『中國醫學史』(華岡出版部、一九七四)は戰國時期とするが、俞慎初『中國醫學簡史』(福建科學技術出版社、一九八三)は前四〇七―前三一〇年前後、史仲序『中國醫學史』(國立編譯館、一九八四)もおなじく前四〇七―前三一一年と斷定してはばからぬ。とりわけ前者は、前三八七年前後に長桑君に師事、前三七四年以後にすべての禁方書を授けられ、前三六八年以後に魏國に到り、前三六一年以後に趙の都邯鄲、前三五七年至齊の都臨淄、前三五四年に魏の都大梁、前三五〇年に秦の都咸陽、その後また大梁をへて、前三一七年ごろ周の都雒陽に行き、前三一〇年にふたたび咸陽に到着、殺されたとき九十七歳の高齢だった、と書いている。歴史の名を騙った虚構である。

任應秋「春秋戰國時代的醫學觀念」(『任應秋論醫集』所收、人民衛生出版社、一九八四)が前七一四―前三一〇年、戴内清『中國文明の形成』(岩波書店、一九七四)がおおよそ前七〇〇―前三〇〇年とつて、時代の特定を避けているのは、それがごく當然のことなのだ、臆斷と虚構の氾濫するなかにあつては、さすがというべきだろう。むろん兩者とも、『史記』扁鵲傳のなかに、春秋・戰國時代の醫學をみようとしてゐる。

あつた注目すべき見解を述べてゐるのは、Lu Gwei-Dien & Joseph Needham, *Celestial Lancets, A History and Rationale of Acupuncture and Moxa*, Cambridge University Press, 1980. である。『史記』扁鵲傳にみえる魏の太子の診療説話をとりあげてゐる。

Of course it is semi-legendary, for Ssuma Chhien died a couple

of thousand years ago, and not even he could know the course of a conversation which took place between people who had lived perhaps half a millennium earlier still—it is, if you like, history in romancé form. But it remains quite valid for the ideas of the historian's own time, and it may enshrine a valuable hint concerning the earliest history of acupuncture.

扁鵲の説話のなかにわれわれが讀みとらなければならぬのは「the ideas of the author's time」なのである。

- (30) 山田「鍼灸と湯液の起源」(山田編『新發現中國科學史資料の研究・論考篇』所收、京都大學人文科學研究所、一九八五)参照。以下「起源」と略稱。

- (31) 山田「黃帝內經」の成立」(『思想』一九七九・八)参照。

- (32) 前掲「起源」参照。

- (33) 同。

- (34) 山田「馬王堆漢墓出土醫書三則」(前掲『論考篇』所收)参照。

- (35) 齊王疾病、使人之宋迎文摯。文摯至。視王之疾、謂太子曰、王之疾必不可已也。雖然、王之疾已、則必殺摯也。太子曰、何故。之摯對曰、非怒王則疾不可治。怒王則摯必死。太子頓首強請曰、苟已王之疾、臣與臣之母以死爭之於王、王必幸臣與臣之母。願先生之勿患也。文摯曰、諾、請以死爲王。與太子期而將往、不當者三、齊王固已怒矣。文摯至、不解屢登牀、履王衣、問王之疾。王怒而不與言。文摯因出辭以重怒王、王叱而起、疾乃遂已。王大怒不說、將生烹文摯。太子與王后急爭之、而不能得。果以鼎生烹文摯、爨之三日三夜、顔色不變。文摯曰、誠欲殺我、則胡不覆之以絕陰陽之氣。王使覆之、文摯乃死。

- (36) 畢沅「新校正呂氏春秋」注。

- (37) 龍叔謂文摯曰、子之術微矣。吾有疾、子能已乎。文摯曰、唯命所聽、然先言子所病之證。龍叔曰、吾鄉譽不以爲榮、國毀不以爲辱、得而不喜、失而弗憂、視生如死、視富如貧、視人如家、視吾如人、處吾之家、如逆旅之舍、觀吾之鄉、如戎蠻之國。凡此衆疾、爵賞不能勸、刑罰不能威、盛衰利害不能易、哀樂不能移、固不可事國君、交親友、御妻子、

制僕隸、此奚疾哉。奚方能已之乎。文舉乃命龍叔背明而立、文舉自後向明而望之、既而曰、噫、吾見子之心矣、方寸之地虛矣、幾聖人也。子心六孔流通、一孔不達。今以聖智爲疾者、或由此乎。非吾淺術所能已也。

- (38) 趙簡子有疾。扁鵲診候、出曰、疾可治也、而必殺醫焉、以告太子。太子保之、扁鵲領。召而入、入而著履登牀。簡子大怒、便以戟追殺之。扁鵲知簡子大怒則氣通、血脈暢達也。

- (39) 龍川龜太郎『史記會注考證』卷一百五・扁鵲倉公列傳。

- (40) 王瑞『扁鵲鄭人非鄭人』、『天津師範學院學報』、一九八二・一。參看。

- (41) 漢水又東逕胡城南、(中略)南對扁鵲城。當是越人舊所逕涉、故邑流其名耳。

- (42) 黃帝坐明堂、召雷公而問之曰、子知醫之道乎。雷公對曰、誦而頗能解、解而未明、別而未明、明而未彰、足以治群僚、不足至侯王。

- (43) 郭沫若『中國古代の思想家たち』(野原四郎他著、岩波書店、一九五三)上巻、九一一―一〇五ページ参照。

- (44) 山田『古代中國における醫學の傳授について』、『漢方研究』一九七九・一〇、一一。参照。以下「傳授」と略稱。

- (45) この點で范行準『中國醫學史略』(中醫古籍出版社、一九八六)が注目すべき見解を提出している。かれによれば、當時は人口が少く、人民の經濟能力もたいへん低く、流行する疾病ものちのように猖獗したりせず、ひとつの土地にしがみついて「坐業醫生」をやっていたのは生活問題を解決できない。だから、醫者にはいつも移動(「流動」)する者がいる。この時期のもっとも著名な醫師扁鵲こそ、列國をめぐり歩いた「流動醫生」である。都市經濟が發展してはじめて醫師は「流動」の生涯に別れを告げ、土地を選んで「坐業」し、病人を來させて診察するようになる。戰國の末年にはすでに「良醫の門に病人多し」(『荀子』法行篇)という情況が出現していた、と。初期の職業醫師の生活が「流動」の形態をとったかどうか、經濟的觀點から一義的に決定することはできない。生活問題でいえば、兼業醫師から專業醫師へという、定住形態におけるべつの展開の過程がありうるし、都市

經濟が發展したのちも、「流動」形態は決して消滅しなかったからだ。一般に、經濟的要因にのみすべてを歸着させる范行準の見かたは單純すぎるし、歴史性を無視しすぎる。集團から個人へという遍歴の形態の變化も、その見かたでは捉えられない。「坐業醫生」と「流動醫生」という呼びかたにも、かれの捉えかたの限界があらわれている。とはいえ、事實においては、かれの坐業醫生はわたしの定住醫に、流動醫生は遍歴醫に、ほぼ正確に對應している。

- (46) 『中國醫學史』(中國文化叢書、商務印書館、一九三七)二三頁參看。
(47) 『韓非子』諸篇の眞偽および著作時期については、梁啓雄『韓子淺解』(新華書店、一九六〇)前言、および貝塚茂樹『韓非』(講談社、一九八二)Ⅲ章をみよ。

- (48) 扁鵲見蔡桓公。立有間、扁鵲曰、君有疾在腠理、不治將恐深。桓侯曰、寡人無疾。扁鵲出。桓侯曰、醫之好治不病以爲功。居十日、扁鵲復見曰、君之病在肌膚、不治將益深。桓侯又不悅。扁鵲出。桓侯又不悅。居十日、扁鵲望桓侯而還走。桓侯故使人問之。扁鵲曰、疾在腠理、湯熨之所及也。在肌膚、鍼石之所及也。在腸胃、火齊之所及也。在骨髓、司命之所屬、無奈何也。今在骨髓、臣是以無請也。居五日、桓侯體痛、使人索扁鵲、已逃秦矣。桓侯遂死。故良醫之治病也、攻之於腠理、此皆爭之於小者也。夫事之禍福、亦有腠理之地。故曰、聖人蚤從事焉。

- (49) 醫方諸食技術之人、焦神極能、爲重精也。

- (50) 馬王堆漢帛書整理小組編『馬王堆漢墓帛書・五十二病方』(文物出版社、一九七九)一二三頁。

- (51) 同、三六頁。

- (52) 同、八八頁。なお詳しくは、山田編『新發現中國科學史資料の研究・譯注篇』(京都大學人文科學研究所、一九八五)の「五十二病方」の當該箇所を参照。

- (53) 前掲『起源』、一一一―一二七ページ參照。

- (54) 聞古扁鵲之治其「甚」病也、以刀刺骨、聖人之救危國也、以忠拂耳。

刺骨故小痛在體、而長利在身、拂耳故小逆在心、而久福在國。故甚病之人、利在忍痛、猛毅之君、以福拂耳。忍痛故扁鵲盡巧、拂耳則子胥不失、壽安之術也。病而不忍痛、則失扁鵲之巧、危而不拂耳、則失聖人之意。如此、長利不遠垂、功名不久立。(王先慎によれば、其は甚の誤り)

(55) 夫瘞疽之痛也、非刺骨髓、則煩心不可支也。非如是、不能使人以半寸砥石彈之。

(56) 前掲「起源」、一〇一—一九ページ参照。

(57) 或謂韓相國曰、人之所以善扁鵲者、爲有瘡腫也。使善扁鵲而無瘡腫也、則人莫之爲之也。

(58) 醫扁鵲見秦武王。武王示之病、扁鵲請除。左右曰、君之病、在耳之前、目之下、除之未必已也、將使耳不聰、目不明。君以告扁鵲。扁鵲怒而投其石曰、君與知之者謀之、而與不知者敗之。使此知秦國之政也、則君一舉而亡國矣。

(59) 昔扁鵲居宋、得罪於宋君、出亡之衛。衛人有病將死者。扁鵲至其家、欲爲治之。病者之父謂扁鵲曰、吾子病甚篤、將爲迎良醫治、非子所能治也。退而不用、乃使靈巫求福請命、對扁鵲而咒。病者卒死。靈巫不能治也。夫扁鵲天下之良醫、而不能與靈巫爭用者、知與不知也。故事求遠而失近、廣藏而狹棄、斯之謂也。

(60) 扁鵲過魏。侯世子暴病而死。扁鵲造宮曰、吾聞國中卒有壤土之事、得無有急乎。曰、世子暴病而死。扁鵲曰、入言鄭醫秦越人能治之。庶子之好方者出而應之曰、(中略)中庶子曰、苟如子之方、譬如以管窺天、以錐刺地、所窺者大、所見者小、所刺者巨、所中者少。如子之方、豈足以變童子哉。扁鵲曰、不然。事故有味投而中蠱頭、掩目而別白黑者。夫世子病、所謂尸蹩者、以爲不然、試入診世子、股陰當溫、耳焦焦如有啼者聲、若此者皆可活也。中庶子遂入診世子、以病報。號侯聞之、足蹴而起、至門曰、先生遠辱、幸臨寡人。先生幸而治之、則養土之息、得蒙天地載長爲人、先生弗治、則先大馬填壑矣。言未卒而涕泣沾襟。扁鵲入、砥鍼礪石、取三陽五輸、爲先軒之籠、八拭之陽、子同藥、子明灸陽、子游按磨、子儀反神、子越扶形。於是世子復生。天下聞之、

皆以扁鵲能起死人也。扁鵲曰、吾不能起死人、直使夫當生者起。死者猶可藥、而況生乎。

(61) 『道教と日本文化』(人文書院、一九八二、五六—八二ページ参照。

(62) 陳國符『《道藏經》中若干可供研究中國古代自然科學與技術之史料』(趙匡華主編『中國古代化學史研究』、北京大學出版社、一九八五)二七六頁參看。

(63) 前掲「起源」、一〇六—一〇七、一一七—一二〇ページ参照。

(64) 同、五一九、五七ページ以下参照。

(65) 『漢書』藝文志、神醫家に、『黃帝岐伯按摩』十卷を著録。按摩の起源は不明だが、いづれにしろ神仙家が發達させた技術であろう。

(66) 所以貴扁鵲者、非貴其隨病而調藥、貴其壓息脈血、知病之所從生也。扁鵲者、勃海郡鄭人也。姓秦氏、名越人。少時爲人舍長、舍客長桑君過、扁鵲獨奇之、常謹遇之、長桑君亦知扁鵲非常人也。出入十餘年、

(67) 乃呼扁鵲私坐、間與語曰、我有禁方、年老欲傳與公、公毋泄。扁鵲曰、敬諾。乃出其懷中藥予扁鵲、飲是以上池之水三十日、當知物矣。乃悉取其禁方書盡與扁鵲、忽然不見、殆非人也。扁鵲以其言飲藥三十日、視見垣一方人、以此視病、盡見五藏癥結、特以診脈爲名耳。

(68) 前掲「傳授」参照。

(69) 馬堪溫『中國古代醫學突出成就之一—脈診』(自然科學史研究所主編『中國古代科學成就』、中國青年出版社、一九七八、四四九—四五九頁)參看。

(70) 爲醫或在齊、或在趙、在趙者名扁鵲。當晉昭公時、諸大夫彊而公族弱、趙簡子爲大夫專國事。簡子疾、五日不知人。大夫皆懼、於是召扁鵲。扁鵲入視病、出。董安于問扁鵲。扁鵲曰、血脈治也、而何怪。昔秦穆公嘗如此、七日而瘳。瘳之曰、告公孫支與支與曰、我之帝所甚樂。吾所以久者、適有所學也。帝告我、晉國且大亂、五世不安、其後將霸、夫老而死、霸者之子且令而國男女無別。公孫支書而藏之、秦策於是出。夫獻公之亂、文公之霸、而襄公敗秦師於殽而歸縱淫、此子之所聞。今主君之病與之同、不出三日必閒、閒必有言也。居二日半、簡子瘳、語諸大夫曰、我之帝所甚樂、與百神遊於鈞天、廣樂九奏萬舞、不類三代

之樂、其聲動心。有一熊欲援我、帝命我射之、中熊、熊死。有羆來、我又射之、中羆、羆死。帝甚喜、賜我二笥、皆有副。吾見兒在帝側、帝屬我一翟犬曰、及而子之莊也、以賜之。帝告我、晉國且世衰、七世而亡。嬴姓將大敗周人於范魁之西、而亦不能自也。董安于受言、書而藏之、以扁鵲言告簡子。簡子賜扁鵲田四萬畝。

「趙世家」の文章とのいちばん大きな違いは、末尾の「董安于受言」の上に「今余思虞舜之勳、適余將以其胄女孟姚配而七世之孫」という帝の言が削除されている点である。そのほかは、冒頭の「大夫皆懼」の下に「於是召扁鵲」、「董安于問」の下に「扁鵲」がなく、「秦策」が「秦識」となっているなど、小さな異同にとどまる。

(71) 前掲「起源」、六三一六八ページ参照。

(72) 其後扁鵲過號。號太子死。扁鵲至號宮門下、問中庶子喜方者、曰、太子何病、國中治穰過於衆事。中庶子曰、太子病血氣不時、交錯而不得泄、暴發於外、則爲中害、精神不能止邪氣、邪氣畜積而不得泄、是以陽緩而陰急、故暴蹙而死。扁鵲曰、其死何如時。曰、鷄鳴至今。曰、收乎。曰、未也。其死未能半日也。言臣齊勃海秦越人也。家在於鄭。未嘗得望精光、侍調於前也。聞太子不幸而死、臣能生之。中庶子曰、先生得無誕之乎。何以言太子可生也。

(73) 不能若是而欲生之、曾不可以告咳嬰之兒。

(74) 終日、扁鵲仰天歎曰、夫子之爲方也、若以管窺天、以郛視文。越人之爲方也、不待切脈・望色・聽聲・寫形、言病之所在。聞病之陽、論得其陰、聞病之陰、論得其陽。病應見於大表、不出千里、決者至衆、不可曲止也。子以吾言爲不誠、試入診太子。當聞其耳鳴而鼻張、循其兩股以至於陰、當尚溫也。中庶子聞扁鵲言、目眩然而不瞋、舌擗然而不下、乃以扁鵲言入報號君。

(75) 念のために原文を引いておく。關心のある讀者は、注(60)の『韓詩外傳』の文章と比較して、司馬遷の改作の跡を確かめていただきたい。

號君聞之大驚、出見扁鵲於中闕、曰、竊聞高義之日久矣、然未嘗得拜謁於前也。先生過小國、幸而舉之、偏國寡臣幸甚。有先生則活、無先生則弃捐填溝壑、長終而不得反。言未卒、因號唏服臆、魂精泄橫、

流涕長潛、忽忽承映、悲不能自止、容貌變更。

(76) 扁鵲曰、若太子病、所謂尸蹙者也。夫以陽入陰中、動胃、纏緣中經維絡、別下於三焦膀胱。是以腸脈下遂、陰脈上爭、會氣閉而不通、陰上而陽內行、下內鼓而不起、上外絕而不爲使。上有絕陽之絡、下有破陰之紐、破陰絕陽、(之)色(已)廢脈亂、故形靜如死狀。太子未死也。夫以陽入陰支蘭藏者生、以陰入陽支蘭藏者死。凡此數事、皆五藏蹙中之時暴作也。良工取之、拙者疑殆。

なお、解釋は、特に出典を示さないものはすべて『史記會注考證』による。

(77) 『簡明中醫辭典』(人民衛生出版社、一九七九)四八、六〇、一三七頁。

(78) 筋內互「國譯史記列傳」下卷(國譯漢文大成・史記四、一九三)四二ページ注。

(79) 扁鵲乃使弟子子陽厲鍼砥石、以取外三陽五會。有間、太子蘇。乃使子豹爲五分之製、以八減之齊和煮之、以更熨兩脇下。太子起坐、更適陰陽、但服湯二句而復故。

(80) 案此謂施行鍼後、不更用熨法、以五分熱爲度、由五分遞減至一分、是謂「以八減之」。久熨則減數多、而藥氣以漸內達、而後加藥齊和煮之、更熨兩脇下。齊和、猶調和也、與前熨者相劑、仍煮至五分熱也。索隱注未分明。

(81) 故天下盡以扁鵲爲能生死人。扁鵲曰、越人非能生死人也、此自當生者、越人能使之起耳。

(82) 扁鵲過齊、齊桓侯客之。入朝見曰、君有疾在腠理、不治將深。桓侯曰、寡人無疾。扁鵲出。桓侯謂左右曰、醫之好利也、欲以不疾者爲功。後五日、扁鵲復見曰、君有疾在血脈、不治恐深。桓侯曰、寡人無疾。扁鵲出。桓侯不悅。後五日、扁鵲復見曰、君有疾在腸胃間、不治將深。桓侯不應。扁鵲出。桓公不悅。後五日、扁鵲復見、望見桓侯而退走。桓侯使人問其故。扁鵲曰、疾之居腠理也、湯熨之所及也。在血脈、鍼石之所及也。其在腸胃、酒醪之所及也。其在骨髓、雖司命無奈之何。今在骨髓、臣是以無請也。後五日、桓侯體病、使人召扁鵲、扁鵲已逃

去。桓侯遂死。使聖人預知微、能使良醫得蚤從事、則疾可已、身可活也。人之所病、病疾多、而醫之所病、病道少。故病有六不治。驕恣不論於理、一不治也。輕身重財、二不治也。衣食不能適、三不治也。陰陽并、藏氣不定、四不治也。形羸不能服藥、五不治也。信巫不信醫、六不治也。有此一者、則重難治也。

(83) 范行準・前掲書、一五、一七頁。

(84) 其爲療也、有四難焉。自用意而不任臣、一難也。將身不謹、二難也。骨節不彊、不能使藥、三難也。好逸惡勞、四難也。

(85) 扁鵲名聞天下。過邯鄲、聞貴婦人、卽爲帶下醫、過雒陽、聞周人愛老人、卽爲耳目痹醫、來入咸陽、聞秦人愛小兒、卽爲小兒醫、隨俗爲變。秦太醫令李醯、自知伎不如扁鵲也、使人刺殺之。至今天下言脈者、由扁鵲也。

(86) 大夫各運籌策建國用、籠天下鹽鐵諸利、以排富商大賈、買官贖罪、損有餘、補不足、以齊黎民。

(87) たとえば宋金元醫學における攻下派と溫補派がその一例である。

(88) 扁鵲撫息脈而知疾所由生、陽氣盛、則損之而調陰、寒氣盛、則損之而調陽、是以氣脈調和、而邪氣無所留矣。夫拙醫不知脈理之謬、血氣之分、妄刺而無益於疾、傷肌膚而已矣。今欲損有餘、補不足、富者愈富、貧者愈貧矣。嚴法任刑、欲以禁暴止姦、而姦猶不止。意者、非扁鵲之用鍼石、故衆人未得其職也。

(89) 扁鵲攻於湊理絕邪氣、故癰疽不得成形。聖人從事於未然、故亂原無由生。是以砭石藏而不施、法令設而不用。

(90) 所貴良醫者、貴其審消息而退邪氣也。非貴其下鍼石而鑽肌膚也。

(91) 夫衣小缺襟裂可以補、而必待全匹而易之、政小缺法令可以防、而必待雅頌乃治之。是猶舍鄰之醫、而求煎附而後治病、廢汙池之水、待江海而後救火也。

(92) 若以野葛一寸、巴豆二兩入喉、輒殭不得俛仰。當此之時、雖周文操著、孔父占象、扁鵲操針、巫咸叩鼓、安能令蘇復起馳走。

(93) 非有痛癢煩苛於身、情志憊然、不覺疾之已深也。然而期日既至、則血氣暴竭、故內關之疾、疾之中天、而扁鵲之所甚惡也。以盧醫不能別而遽之者、不能攻也。

(94) 王獨不聞魏文侯之間扁鵲邪。曰、子昆弟三人、其孰最善爲醫。扁鵲曰、長兄最善、中兄次之、扁鵲最爲下。魏文侯曰、可得聞邪。扁鵲曰、長兄於病視神、未有形而除之、故名不出於家。中兄治病其在毫毛、故名不出於閭。若扁鵲者、鑲血脈、投毒藥、副肌膚間、而名出聞於諸侯。

(95) 『三國志』魏書・華佗傳。

(96) 魯公扈・趙齊嬰二人有疾、同請扁鵲求治。扁鵲治之、既同愈。謂公扈・齊嬰曰、汝曩之所疾、自外而干府藏者、固藥石之所已。今有偕生之疾、與體偕長。今爲汝攻之何如。二人曰、願先聞其驗。扁鵲謂公扈曰、汝志彊而氣弱、故足於謀而寡於斷。齊嬰志弱而氣彊、故少於慮而傷於專。若換汝之心、則均於善矣。扁鵲遂飲二人毒酒、迷死三日、剖胸探心、易而置之、投以神藥。既悟、如初。二人辭歸。於是公扈反齊嬰之室、而有其妻子、妻子弗識。齊嬰亦反公扈之室、有其妻子、妻子亦弗識。二室因相與訟、求辨於扁鵲。扁鵲辨其所由、訟乃已。

これは一九八六・八七年度文部省科學研究費補助金による研究の一部である。

附記

馬場溫「内丘縣神頭村扁鵲廟調查記」(『中華醫史雜誌』一九五五年第二號)によれば、河北省西南部、邢臺市の北の内兵縣(戰國時代の邢の地)に鵲王廟がある。趙簡子から與えられた四萬畝がこの地だと傳えられており、おそくとも唐代までには廟が建立されたという。